Grundzüge der Religionsphilosophie

von

Hermann Lotze

Grundzüge

der

Religionsphilosophie

Diktate aus den Vorlesungen

von

Hermann Lotze

Dritte Auflage

Leipzig
Verlag von S. Hirzel
1894

Inhalt.

Die gegenwärtige Auflage enthält die Diktate aus dem Sommer-Semester 1877 (Kap. 1—7). Denselben sind aus dem Winter-Semester 1878/79 die (damals neu hinzugekommenen) Kap. 8 und 9 angefügt worden.

Religionsphilosophie hat Lotze im ganzen zwölfmal gelesen: in den Sommer-Semestern 1858. 1860. 1862. 1863. 1864. 1866. 1867. 1871. 1873. 1875. 1877 und im Winter-Semester 1878/79. Die Diktate aus dem Sommer-Semester 1875 sind in der zweiten, die Diktate aus dem Winter-Semester 1878/79 in der ersten Auflage dieser 'Grundzüge der Religionsphilosophie abgedruckt.

Inhalt

[illegible]

[illegible]

Einleitung.

§ 1.

Wenn aller Inhalt der religiösen Wahrheit Erzeugnis der Vernunft wäre, so würde Philosophie das einzige berechtigte Organ seiner Darstellung und Systematisierung sein. Stammte dagegen die religiöse Wahrheit aus einer Offenbarung und könnte von der Vernunft nicht erzeugt werden, so müßte sie doch immer, solange sie ihren hohen Wert behalten soll, nach ihrer Offenbarung für den ganzen menschlichen Geist verständlich und als Erfüllung seiner Bedürfnisse nachweisbar sein. Dann hätte die Philosophie die bescheidenere, aber immer noch umfängliche Aufgabe, aus allen zufälligen Einkleidungen diesen wertvollen Sinn auszulösen und ein zusammenhängendes Ganze der offenbarten Wahrheiten methodisch zusammenzustellen. Enthielte endlich Religion gar keine Wahrheit, sondern wäre sie ein krankhaftes Erzeugnis der menschlichen Geistesentwicklung, so bliebe dann der Philosophie die unangenehme, aber unerläßliche Aufgabe, nicht bloß die Irrtümlichkeit der vorgeblichen Religionswahrheiten, sondern auch psychologisch ihre Entstehung in dem menschlichen Geiste nachzuweisen.

Die wesentliche Aufgabe, welche wir uns stellen, ist die erste, soweit sie gelöst werden kann; nämlich der Nachweis derjenigen religiösen Überzeugungen, zu denen die Vernunft für sich selbst notwendig hindrängt. Indirekt werden durch diesen positiven Nachweis auch die Hauptpunkte der beiden anderen Aufgaben mit be-

rührt, während eine methodische Durchführung dieser beiden nicht unsere Absicht ist.

§ 2.

Ein allgemeiner Zweifel begegnet uns hier am Anfang: der Streit zwischen Wissen und Glauben. Man meint nicht bloß, die religiöse Wahrheit erfordere den Glauben als eigenes Organ ihrer Auffassung und sei dem Wissen nicht zugänglich; man steigert diese Behauptung vielmehr und sagt, die wissenschaftliche Erkenntnis selber beruhe zuletzt auf dem Glauben. Denn sie setze auch letzte Wahrheiten voraus, die einen Beweis weder verlangen noch dulden. Das unmittelbare Fürwahrhalten, welches man sich in Bezug auf diese gestattet, sei nichts andres, als der Glaube, den man für die Religion verlangt.

Allein zwischen diesen beiden Fällen ist ein ganz wesentlicher Unterschied. Alle die Wahrheiten, welche die Wissenschaft unmittelbar anerkennt, sind allgemeine Sätze, ihrer logischen Form nach hypothetische Urteile, welche nicht sagen oder erzählen, irgend etwas sei oder sei geschehn, sondern welche bloß behaupten: falls irgend etwas sein oder geschehn sollte, so würde von ihm allemal dies oder jenes gelten, oder diese und jene Folge daran sich anknüpfen. Das heißt also: alle diese ursprünglichen Wahrheiten sind allgemeine Regeln, nach denen die Verknüpfung möglicherweise eintretender Wirklichkeiten stattfinden muß. Dagegen die religiösen Wahrheiten, und zwar grade diejenigen, welche zu dem specifischen Besitz der Religion gehören, sind erzählende oder assertorische Urteile, welche eine bestimmte wirkliche Thatsache behaupten, gleichviel ob diese in der Weltgeschichte und in dem Weltbau nur als einmal bestehend oder einmal geschehen, oder ob sie als in vielen Fällen sich wiederholend vorgestellt wird. So ist der Satz, daß ein Gott sei, oder daß Gott die Welt geschaffen habe, trotz der Wichtigkeit seines Inhalts nur ein assertorischer Satz, der eine einzelne Thatsache ausdrückt.

§ 3.

Man kann daher den Glauben nicht mit diesem Fürwahrhalten der Principien, sondern muß ihn mit dem andern Element der Erkenntnis vergleichen, nämlich mit der unmittelbaren Wahrnehmung, welche uns von der Wirklichkeit eines bestimmten Inhalts unwiderleglich überzeugt, ohne hierin durch ein logisches Wissen unterstützt zu werden oder durch dasselbe ersetzt werden zu können.

Im gewöhnlichen Leben sind es die einzelnen Außendinge, die auf uns Eindruck machen und in uns diese sinnlichen Empfindungen erzeugen. Läßt man einmal die Annahme irgend eines höheren Princips zu, welches entweder als ein Gott oder als eine Götterwelt oder als Weltseele oder wie sonst diese mannigfachen Dinge zu einer Einheit zusammenfaßt und über sie herrscht, so ist ohne Zweifel auch die weitere Annahme zulässig, daß dies Princip mit unserm Geist ebenso in Wechselwirkung tritt, wie die äußern Dinge, und daß seinen Einwirkungen ebensolche Zustände der Affektion unsers Gemüts folgen, wie den Einwirkungen der Dinge die Empfindungen folgen. Das Gewahrwerden dieser innern Affektionen würde dann ganz dem Gewahrwerden der Empfindungen gleichen. Es würde bloß unmittelbar erlebbar sein und durch kein Raisonnement des Verstandes ersetzt werden können.

So würde man also den Glauben als eine unmittelbar geoffenbarte Anschauung im Gegensatz zu allem vermittelten Wissen auffassen können.

§ 4.

Allein diese Vergleichung muß weiter geführt werden. Die bloßen Empfindungen für sich sind bloß unsere inneren Zustände, geben aber noch gar keine Erkenntnis von den Außendingen, die ihre wirkliche Ursache sind. Daß sie von solchen Dingen abhängen und wieviel sie uns von der Natur und den Verhältnissen dieser Dinge wissen lassen, das erfahren wir erst durch vergleichende Kombinationen der verschiedenen Empfindungen, überhaupt durch

eine weitläufige Bearbeitung des unmittelbaren Wahrnehmungsinhaltes, welche zuletzt immer wieder durch die Thätigkeit des logischen Denkens ausgeführt wird.

Ganz ebenso würden die Eindrücke, welche eine göttliche Einwirkung in uns hervorbrächte, zunächst bloß in Bewegungen unsres Gemüts, in allerhand Gefühlen und Entzückungen bestehen, deren sonstigen Wert für die Religion wir gar nicht gering zu schätzen brauchen, die aber doch für sich selbst keinen bestimmten angebbaren Inhalt haben und nichts erkennen lehren, was sich in Begriffe fassen und dadurch von einem Geiste an den andern mit Genauigkeit mitteilen ließe. Auf diesen mitteilbaren Inhalt aber, auf die religiöse Wahrheit, nicht auf die religiöse Inbrunst beziehen sich natürlich unsere jetzigen Bemühungen.

Für uns wird daher der Glaube, grade so wie die sinnlichen Empfindungen, erst fruchtbar sein, wenn er dieselbe Bearbeitung von seiten der wissenschaftlichen Untersuchung erfährt.

§ 5.

Wir betrachten mithin die religiöse Wahrheit als die Ergänzung des Weltbildes, welches der menschliche Geist in seinem irdischen Leben nach den Aussagen der beschränkten Erfahrung nur anfangen, aber nicht vollenden kann.

Alle Bestrebungen des Geistes haben ein gleiches Recht, in der Religion ihre Befriedigung zu finden. Nicht bloß die Erkenntnis, welche fortwährend Einzelnes mit Einzelnem verbindet, verlangt einen endlichen Abschluß, der ihr die Form des Weltganzen und die Natur des Unbedingten zeigt, das den einzelnen Erscheinungen zu Grunde liegt. Auch das Gemüt fordert Aufklärung über den Ursprung und die Bedeutung der bunten Mischung von Häßlichem und Schönem, die es in der Welt findet. Und nicht minder will der moralische Geist über die Widersprüche beruhigt sein, die zwischen der natürlichen Weltordnung und der sittlichen Gerechtigkeit obzuwalten scheinen. Im

wirklichen Leben sind die beiden letzten Bestrebungen ohne Zweifel die lebendigsten Beweggründe zur Aufsuchung religiöser Wahrheit. Für die wissenschaftliche Betrachtung treten sie einigermaßen zurück. Denn sie sind weniger unzweideutig über das, was sie suchen, und besitzen weniger unzweifelhafte Entscheidungsgründe, als die bloße Erkenntnis, welche genauer sagen kann, an welchen scheinbaren Thatsachen sie notwendig Anstoß nehmen muß und welche Auflösung der Schwierigkeiten sie als zulässig betrachten darf und welche nicht.

Endlich: wir sind nicht genötigt, den Inhalt der Religion neu zu erzeugen; er liegt längst vor uns in allen Beispielen der einzelnen Religionen, deren Gemeinsames immer in dem Glauben an eine geistige Macht besteht, welche die Welt erzeugt und beherrscht, mit derselben in einem beständigen Verhältnis steht und endlich auch zu dem Geist des Menschen in Verhältnisse tritt, die ihm religiöse Pflichten auferlegen oder bestimmte Hoffnungen gewähren.

Hiernach ist nicht zweifelhaft, daß wir mit der Erörterung unsres Begriffes jener geistigen Macht, also mit der Lehre von Gott zu beginnen haben.

Erstes Kapitel.

Die Beweise für das Dasein Gottes.

§ 6.

Man begegnet im Leben häufig kurzen Aussprüchen derart: 'wenn es Vieles giebt, so muß es auch eine Einheit dieses Vielen geben'; 'wenn Bedingtes, so auch ein Unbedingtes'; 'wenn Endliches oder Zufälliges, so auch Unendliches oder Notwendiges'. Diese Sätze können als Ausdrücke eines im Geiste lebendigen Strebens betrachtet werden, über die Welt der Erfahrung zu einem Höheren hinaus zu gehen, das zu dem Gebiete der Religion gehören würde. Allein so, wie sie ausgesprochen werden, lassen

diese Sätze einerseits jeden nachweisbaren Zusammenhang zwischen Vorder- und Nachsatz vermissen, anderseits lassen sie das noch äußerst unbestimmt, dessen Wirklichkeit sie im Nachsatz verlangen. Sie haben für uns Überredungskraft, weil wir uns dunkel einer Reihe von Gedanken bewußt sind, die diesen vermißten Zusammenhang herstellen könnten.

Ihn wirklich herzustellen würde nun unsere Aufgabe sein, d. h. wir würden zeigen müssen, von wievielerlei Ausgangspunkten wir einen triftigen Fortschritt zu der Behauptung der Wirklichkeit eines alle Erfahrung übersteigenden höchsten Princips zu machen imstande sind, und würden zugleich zu zeigen haben, wie dann in genaueren Begriffen dies Princip gefaßt werden muß, zu dem wir auf diesem Wege gelangen. Diese weitläufige Arbeit brauchen wir aber nicht von Grund aus neu zu beginnen; sie ist längst und vielfältig versucht; und die Ergebnisse dieser Versuche liegen in Gestalt der sogenannten Beweise für das Dasein Gottes vor.

§ 7.

Der gewöhnlich zuerst genannte ontologische Beweis kommt bei Anselm von Canterbury etwa in dieser Form vor: Denken wir uns ein größtes oder höchstes Wesen dergestalt, daß wir ein noch größeres nicht denken können ('quo majus cogitari nequit'), fassen jedoch dies Wesen zuerst als noch unwirklich, so wird ein gleiches Wesen, welches wir zugleich als wirklich denken, uns doch noch größer und höher erscheinen als jenes. Mithin wird nicht jenes erste, sondern nur dies zweite in der That dasjenige sein, 'quo majus cogitari nequit.' — Bei dieser Fassung des Gedankens ist es eigentlich ganz klar, daß nichts weiter daraus folgen kann als dies: wenn wir ein Wesen denken wollen, das in jedem Betracht uns als das höchste und größte erschiene, so müssen wir es immer als wirklich und nicht als unwirklich denken. Dagegen bleibt vollkommen dahingestellt, ob unser Bestreben, ein solches zu denken, nicht überhaupt zu einem ganz leeren Gedankengebilde

führt, oder ob es ein solches Wesen giebt, welches, wenn es gedacht werden soll, freilich nur als wirklich gedacht werden darf.

Später, bei Cartesius und seinen Anhängern, ist dieser Gedanke schulmäßiger formuliert worden. Man unterschied Wesen, deren Begriff die wirkliche Existenz nicht involviere, die vielmehr unbeschadet ihres Begriffs sowohl als seiend wie als nicht seiend gefaßt werden könnten, andererseits aber ein allervollkommenstes oder allerrealstes Wesen, in dessen Begriff es liege, nicht nicht sein zu können, weil auch die Existenz zu den Vollkommenheiten gehöre, die es seinem Begriffe nach in sich vereinigen müsse. — Diese Unterscheidung ist falsch: der Begriff jedes Wesens, dem wir irgend welche Prädikate zuschreiben, schließt ganz gleichmäßig die Vorstellung der Wirklichkeit ein, da ohne dieselbe diese übrigen Prädikate gar keinen Ansatzpunkt hätten, durch den sie denkbar wären. Liegt z. B. im Begriffe des Tieres die Fähigkeit zur Empfindung und zur Bewegung, so haben diese beiden Prädikate nur Sinn, wenn man dasjenige, dem sie zukommen, als wirklich denkt; denn das Unwirkliche und bloß Gedachte kann weder empfinden, noch sich bewegen. Allein deswegen, weil der Begriff eines solchen Wesens den Begriff oder die Voraussetzung oder die Forderung seiner Existenz voraussetzt, damit seine übrigen Prädikate verständlich werden: deswegen folgt nicht, daß dem ganzen Inhalt dieses Begriffs irgend etwas in Wirklichkeit entspricht.

Wie dies nun von dem Begriff des Tieres und jedem andern eines Wesens gilt, so auch von dem des allerrealsten Wesens. Mag man seine Existenz als eine einzelne Vollkommenheit ansehen, die zu den andern hinzukommen muß, um die Summe derselben vollzählig zu machen, oder mag man sie ansehen als eine Voraussetzung, ohne die alle andern Vollkommenheiten sinnlos sind: in beiden Fällen folgt daraus, daß die Forderung dieser Existenz in dem Begriffe des Wesens eingeschlossen ist, durchaus nicht, daß dem Ganzen dieses Begriffs, samt der eingeschlossenen Vorstellung der Existenz, irgend eine Wirklichkeit zukommt.

§ 8.

Diese früh anerkannten, u. a. weitläuftig von Kant [in der 'Kritik der reinen Vernunft'] erörterten Mängel entziehen dem ontologischen Beweise jede Beweiskraft. Aber auch das, wozu er führen würde, wenn er triftig wäre, ist noch sehr unbestimmt; und eine weitere Beweisführung würde nötig sein, daß dieses Höchste oder Größte, 'quo majus cogitari nequit', mit dem gesuchten religiösen Begriff von Gott übereinstimmen würde. Wenn man jedoch hiervon absieht und eine eigentliche Beweiskraft nicht verlangt, so ist der darin ausgesprochene Gedanke ein ganz unverächtlicher und sehr lebhafter Ausdruck der unmittelbaren Überzeugung, auf welcher alle religiösen Bestrebungen beruhen, nämlich der Gewißheit, daß alles das, was in verschiedenem Sinne als das Wertvollste, Höchste und Größte von uns gedacht werden kann, unmöglich ein bloßes leeres Gedankengebilde sein kann, sondern daß es, wenn irgend etwas, auf zuversichtlichen Glauben an seine Wirklichkeit Anspruch hat. Der Sinn dieses ganzen, als 'Beweis' mißglückten, Gedankens ist so zu sagen das 'religiöse Axiom: der höchste Wert und die Wirklichkeit gehören notwendig zusammen.

§ 9.

Ein zweiter Beweis, der kosmologische oder 'a contingentia mundi' genannt, läuft in sehr verschiedener Weise der Darstellung darauf hinaus: Es giebt in der Welt viele Dinge, deren Begriff oder richtiger deren durch den Begriff definierte Natur ihre Wirklichkeit nicht notwendig macht oder nicht involviert. Da sie also ohne Widerspruch gegen ihre Natur auch nicht sein könnten, so bedarf ihr Sein einer außer ihnen liegenden Bedingung, von der es gesetzt wird. Weiter aber würden diese Bedingungen, sobald sie wieder in ähnlichen 'zufälligen' Dingen lägen, wieder neue Bedingungen erfordern. Um zum Abschluß zu kommen, muß es also, sobald es Zufälliges giebt, auch irgend etwas Unbedingtes geben, dessen Wirklichkeit nicht wieder von Anderem, sondern von

ihm selbst oder von seiner eigenen Natur abhängt oder von dieser involviert wird. Von hier aus wird dann auf verschiedene Weise darzuthun versucht, daß nur ein allervollkommenstes Wesen dazu fähig sei oder es verdiene, diese Stelle des 'notwendig und unbedingt Seienden' einzunehmen.

Dieser Beweis enthält soviel Zweideutigkeiten, daß es nützlich und nötig ist, zuerst stückweis die einzelnen Begriffe zu bestimmen, die in ihm benutzt sind.

§ 10.

A) Wenn man 'zufällig' diejenigen Dinge nennt, aus deren Begriff ihre Wirklichkeit nicht notwendig folgt, so haben wir bei dem ontologischen Beweise gesehen, daß diese dem Sprachgebrauch gar nicht entsprechende Benennung nicht auf einzelne Dinge in der Welt beschränkt bleiben, sondern auf alles Wirkliche, auch auf das allerrealste Wesen, falls es ein solches giebt, ausgedehnt werden müßte, sodaß es von Anfang an unmöglich scheinen muß, durch diesen falschen Unterschied zwischen 'zufälligen' und 'notwendigen' Wesen zu einem Beweise für das Dasein Gottes zu kommen.

Dem Sprachgebrauch besser entsprechend, nennen wir 'zufällig' das, was im Verlaufe einer Zweckerfüllung unbeabsichtigt entsteht, was also nicht von dem Zweck selbst verlangt wurde, sondern nur aus der Natur der zu ihm verwendeten Mittel folgt, an deren Stelle andere Mittel dem Zwecke auch entsprochen haben würden. Ebenso heißt 'zufällig' in Bezug auf ein allgemeines Gesetz oder auf einen allgemeinen Gattungstypus jede Eigentümlichkeit der einzelnen Fälle oder der Individuen, welche unbeschadet des Gesetzes oder des Typus auch hätte anders sein können und nur von den bestimmten 'Umständen' oder 'Nebenbedingungen' abhängt, unter denen jene zur Anwendung kamen. Endlich ist, dem Vorigen entsprechend, der Name des 'Zufälligen' fast ganz zu einer Wertbestimmung geworden: sehr häufig braucht man ihn für alles das, was nicht

durch einen ihm eigentümlichen Wert oder durch eine 'Idee', welche es darstellt, zur Wirklichkeit berechtigt erscheint.

B) Ganz ähnliche Zweideutigkeiten bietet der Begriff des Notwendigen. Unzweifelhaft 'notwendig' ist nur das Bedingte: denknotwendig dann, wenn es die Folge eines Grundes, sachlich notwendig dann, wenn es die Wirkung einer gegebenen Ursache ist. Dagegen ist vollkommen unberechtigt die Gewohnheit, dasjenige Unbedingte, welches angenommen werden muß, um als Ausgangspunkt für das Bedingte zu dienen, selbst 'notwendig' zu nennen. 'Notwendig' ist, für uns, bloß die Annahme oder die Anerkennung seiner Wirklichkeit; es selbst ist nichts weiter als thatsächlich, und seine Wirklichkeit braucht von keiner Bedingung abzuhängen.

Die beiden Begriffe des 'Unbedingten' und des 'Notwendigen' schließen daher einander vollkommen aus: Gehen wir vom 'Zufälligen' zum Notwendigen zurück, so finden wir nicht ein 'Unbedingtes' als Schlußglied; gehen wir vom 'Zufälligen' zum Unbedingten, so können wir niemals zuletzt auf ein 'Notwendiges' kommen. Die Erklärung für solche Mißverständnisse liegt aber darin, daß im Sprachgebrauch auch die Benennung des 'Notwendigen' zu einer Wertbezeichnung geworden ist: wir nennen alles so, dessen Wert so groß ist, daß wir uns nicht entschließen können, uns durch die Annahme seiner Unwirklichkeit in den mannigfaltigsten innern Zwiespalt unserer Gedanken zu verwickeln.

§ 11.

Nach diesen Begriffsbestimmungen wird der kosmologische Beweis nicht vom 'Zufälligen', sondern vom 'Bedingten', d. h. von der Thatsache ausgehen müssen, daß der Weltlauf uns nicht lauter unveränderliches, sondern sehr viel veränderliches, unter Umständen auftretendes und verschwindendes, also an Bedingungen geknüpftes Dasein darbietet. Zu diesem 'Bedingten' würde er mit Recht 'Unbedingtes' postulieren, aber ganz mit Unrecht dies als

ein 'Notwendiges' betrachten, da es vielmehr im Gegensatz zu dem Bedingten, welches allein notwendig ist, nur als ein 'Thatsächliches', 'schlechthin und grundlos Seiendes' betrachtet werden dürfte.

Diese Thatsächlichkeit aber, oder das unbedingte Sein, kann jedem Inhalt, der ohne innern Widerspruch denkbar ist, also keineswegs bloß dem Großen und Erhabenen, sondern ebenso gut dem Kleinen zukommen. Was wir daher als dies gesuchte Unbedingte anzusehen haben, würde einzig durch die Erfahrung zu entscheiden sein: ist der Weltlauf so, daß sein innerer Bedingungszusammenhang nur durch die Annahme eines einzigen unbedingten Princips erklärbar wird, so wird ein solches eines anzunehmen sein. Aber daß dies so sei, hat der kosmologische Beweis keineswegs festgestellt. Es würde eines neuen Beweises bedürfen, um diese Lücke auszufüllen.

Ist dagegen der Weltlauf so, daß sein Zusammenhang die Annahme einer Vielheit unbedingter Elemente nötig macht, so wird man diese Annahme vorziehen. Und sie ist in der That ganz allgemein von den Naturwissenschaften vorgezogen worden, welche behaupten, keine Möglichkeit der Erklärung des Weltlaufs zu sehen, wenn ihnen nicht eine unbestimmte Vielheit schlechthin seiender Atome zugegeben werde, aus deren wechselseitigen Verbindungen die mannigfachen Erscheinungen entstehen.

Auf diese Naturansicht, keineswegs aber auf das Dasein eines Gottes führt daher der kosmologische Beweis am wahrscheinlichsten, wenn er von den Zweideutigkeiten der in ihm verwendeten Begriffe befreit wird.

§ 12.

Der vorhin verlangte Nebenbeweis wird in gewisser Weise durch den dritten, den teleologischen oder physiko-theologischen, Hauptbeweis unternommen. Der allgemeine Gedanke dieses letzten Beweises ist der, daß die bestimmte Art des Bedingungszusammenhanges in der Welt nur unter dem Gesichtspunkt

eines beabsichtigten Zweckes denkbar sei und deswegen eine höchste schöpferische Weisheit voraussetze, welche diese Absicht gefaßt und verwirklicht hat.

Wenn dieser Gedanke schlußkräftig bewiesen werden soll, so würde man beweisen müssen:

1) daß überhaupt der thatsächlich vorliegende Weltlauf nur als Verwirklichung eines Zweckes, nicht aber als unvermeidliche Folge schlechthin gegebener, also absichtsloser Elemente und ihrer ebenso bloß thatsächlich vorhandenen Verbindungen begreiflich sei;

2) daß diese Zweckmäßigkeit durchaus schrankenlos sei, daß das Unzweckmäßige, das nur von einem Widerstand gegen die zwecksetzende Absicht herrühren könnte, nirgends vorhanden sei;

3) daß nicht einmal Zufälliges, der Zweckbeziehung zwar nicht Feindliches, aber doch ihr Fremdes in der Welt vorkomme. Denn wenn es vorkäme, so würde nicht von einer höchsten schöpferischen Weisheit, sondern nur von einer Intelligenz die Rede sein können, die innerhalb einer bereits gegebenen und von ihr unabhängigen Welt sich mehr oder weniger geltend mache.

§ 13.

Die ganze Annahme einer Zweckmäßigkeit der Welt ist vor allem eine bloße Interpretation der Thatsachen, aber nicht ihr ungefälschter empirischer Ausdruck.

Thatsache ist nichts weiter, als daß der Zusammenhang der Wirkungen in der Natur eine Menge zum Teil sehr komplicierter Geschöpfe hervorbringt, die sich selbst zu erhalten und wieder zu erzeugen imstande sind, und daß die Verbindung der Ereignisse im großen die Bedingungen immer wieder entstehen läßt, unter denen die Bildung und Fortpflanzung dieser Geschöpfe sich wiederholen kann.

Willkürlich dagegen ist es, von irgend einem dieser Erzeugnisse zu sagen, es sei nicht bloß das unvermeidliche Resultat der ihm vorangegangenen Zustände, sondern das Produkt einer

Absicht. Denn jede Absicht, selbst wenn sie stattfindet, realisiert sich doch nicht von selbst, sondern immer bloß durch reelle Mittel, die so kombiniert sind, daß sie allgemeinen Gesetzen zufolge den verlangten Erfolg unvermeidlich auch dann hervorbringen müßten, wenn er nicht beabsichtigt oder sogar gegen die Absicht wäre. Endlich: die hierzu nötige Kombination der Mittel entsteht auch nicht auf bloßen Befehl der Absicht von selbst, sondern muß auch erst dadurch gemacht werden, daß man reelle Kräfte auf die Mittel einwirken läßt, durch die sie, wieder nach allgemeinen Gesetzen, genötigt werden, in jene Kombination zu treten, die den gewünschten Erfolg notwendig macht. — Alles mithin, was die Absicht beiträgt zur Verwirklichung des Zweckes, kann in jedem Falle auch durch eine Verknüpfung absichtslos wirkender Kräfte ersetzt werden.

Umgekehrt: welches Naturprodukt immer wir herausgreifen wollten, immer läßt sich beweisen, daß, wenn man es einmal als einen 'Zweck' ansieht, die Ursachen, die dazu geführt haben, als die völlig 'zweckmäßig' kombinierten Mittel zu diesem Zweck angesehen werden müssen; d. h.: die Welt möchte aussehen, wie sie wollte, so würde man doch mit dieser Gewohnheit des Deutens in ihr stets allgemeine Zweckmäßigkeit finden.

Man hat daher keinen Grund, diejenige Zweckmäßigkeit, von der man in diesem Beweise ausgehen will, als eine eigentümliche Vortrefflichkeit der wirklichen Welt anzusehen, die einer andern Welt vielleicht fehlen könnte.

§ 14.

Giebt man nun zu, daß keine Thatsache, welche sie auch sei, als 'Zweck' gefaßt werden müsse, daß vielmehr jede sich als bloße Wirkung fassen lasse, so meint man doch, eine Wahrscheinlichkeit, die an Gewißheit grenze, spreche dafür, daß die ganze Welt nicht aus Zufall, sondern nur durch eine zwecksetzende Absicht entstanden sein könne.

Hier ist zuerst zu bemerken, daß man das Wort 'Zufall' widerrechtlich zweideutig braucht, nämlich nicht bloß als Gegensatz des Absichtlichen, sondern auch in der Bedeutung des Grundlosen. Diese zweite Bedeutung aber giebt ihm die Meinung, welche gegen den teleologischen Beweis streitet, durchaus nicht. Wenn sie die Welt nicht aus einer Absicht entstehen läßt, so meint sie damit nur, daß sie aus einer blinden Wirksamkeit ebenso notwendig bedingt hervorgehe, wie sie bedingt sein würde, wenn sie von einer Absicht entspränge. Die Frage ist also bloß, auf welchen dieser beiden Erklärungsgründe sie zurückzuführen sei. An eine zufällige Entstehung der Erscheinungen im Sinne der Grundlosigkeit glaubt keine von beiden Ansichten. —

Wenn wir nun ein bestimmtes Ereignis q betrachten, welches als einzelnes Bruchstück in einen größern Zusammenhang der Dinge P eingeordnet ist, dessen gesetzmäßigen Verlauf wir kennen, und wenn wir dann finden, daß die hergebrachten Gewohnheiten dieser Ordnung P die wirksamen Elemente nicht in diejenige Kombination zu bringen pflegen, durch welche sie erst befähigt werden, jenes q hervorzubringen, so werden wir dann freilich eine ergänzende Ursache suchen müssen, die wir, häufig wenigstens, mit Wahrscheinlichkeit in einer Absicht finden, welche bestrebt und befähigt gewesen ist, den Elementen die Bewegung zu geben, die sie vom Naturlauf allein nicht erhielten.

Diese Betrachtung läßt sich aber nicht ganz analog auf das Weltall ausdehnen. Wenn wir nämlich vor der jetzt vorhandenen Welt q, die wir erklären wollen, eine andere noch umfassendere Welt P denken dürften, von welcher q bloß ein Bruchstück wäre, und wir könnten sagen, aus der uns bekannten Entwicklungsweise der Welt P könne für sich niemals eine Kombination der Elemente entstehen, die zu der jetzigen Welt q führen könnte: dann erst würden wir berechtigt sein, eine ergänzende 'Absicht' anzunehmen, welche die Elemente von P zur Erzeugung von q zusammengefaßt hätte. Aber es handelt sich

ja gar nicht um die Entstehung unserer Welt aus einer andern, also auch gar nicht darum, ob man sich vorstellen könne, daß die ursprünglichen Elemente dieser Welt q und ihre anfänglichen Dispositionen nach irgend einem Gesetz aus etwas anderem haben entstehen können; sondern es handelt sich darum, ob man diese Elemente und Dispositionen als ursprünglich seiende, aus nichts anderem entstandene so denken kann, daß sie zugleich fähig sind, in dem Verlauf ihrer blinden Fortentwicklung durch absichtslose Wechselwirkung die zureichenden Bedingungen für die Entstehung aller Welterscheinungen herbeizuführen.

Und dies müssen wir allerdings bejahen. Denn es ist ein durchaus unbegründetes Vorurteil, daß dann, wenn man eine bewußt schaffende Absicht leugnet, das, was noch als Prinzip der Welt übrig bliebe, durchaus unfähig sein würde, konsequent zusammenstimmende, gesetzmäßig geordnete Geschöpfe und Reihen von Vorgängen hervorzubringen. Wie wir früher bereits sahen, bei Gelegenheit des ontologischen Beweises, haftet die unergründliche thatsächliche Wirklichkeit an keinem besondern Verdienst oder an keiner vorzüglichen Erhabenheit des Inhalts, dem sie zukommt. Wie es nun dort grundlos war, sie bloß dem Allervollkommensten zuzuschreiben, so ist es hier grundlos, sie nur dem Gemeinen, Vernunftlosen, zur Begründung einer harmonischen Welt Unfähigen zuzuschreiben.

§ 15.

Dieselben Irrtümer werden noch in einer andern Form begangen. Man nimmt an, unzählbare blinde, absichtslose Elemente seien ursprünglich gegeben, ständen aber untereinander noch in gar keinen bestimmten Verhältnissen; und dann fragt man: in welcher Weise hätten sich diese Elemente so verbinden können, daß daraus ein bestimmter Weltlauf sich entspinnen und weiter fortsetzen mußte. Natürlich muß man antworten: in unzählig verschiedenen Formen, von denen wir bloß 1000 berücksichtigen wollen, sodaß also dieselben blind wirkenden Elemente, je nachdem sie sich so

oder anders kombinierten, zu 1000 ganz verschiedenen Welten P, Q, R, S . . . hätten führen können. Warum existiert nun von diesen 1000 Welten bloß diese eine P, in der wir leben? Da sie als Wahrscheinlichkeit ihrer Verwirklichung nur $1/_{1000}$ hatte, so muß es eine besondere auswählende Macht gegeben haben, welche sie den übrigen vorzog.

Hiergegen ist zu erinnern: alle solche Betrachtungen über Wahrscheinlichkeit können sich nur darauf beziehen, daß etwas werden soll, was noch nicht ist, und daß uns die Gründe unbekannt sind, welche für seine Entstehung oder seine Nichtentstehung sprechen. Darum handelt es sich hier aber gar nicht. Man kann nicht einerseits unzählige Weltelemente voraussetzen, und dann diese doch in gar keinen Verhältnissen zu einander stehen lassen. Damit dieser ganze Gedanke überhaupt denkbar sei, müssen auch bestimmte Verhältnisse, mit Ausschluß aller andern möglichen, als ursprünglich zwischen den Elementen gegeben angenommen werden. Dann ist gar nicht mehr unbestimmt, welche Welt aus ihnen entstehen muß. Zu fragen aber, warum gerade diese bestimmten Verhältnisse ursprünglich gegeben sind, ist ebenso sinnlos, als zu fragen, warum es überhaupt etwas giebt und nicht lieber gar nichts. Dieser ursprünglichen Wirklichkeit ging nicht in der That ein Haufen von 1000 Möglichkeiten voraus, aus denen sie hätte herausgewählt werden müssen; sondern nachdem sie da ist, können wir erst den Gedanken möglicher andrer Welten fassen, die eben nicht verwirklicht sind.

§ 16.

Ferner: wenn man es wunderbar findet, daß gerade diese Welt P existiert, deren Wahrscheinlichkeit zu existieren bloß $= 1/_{1000}$ war, so muß man bedenken, daß, wenn die Welt Q oder R existierte, die in Q oder R lebenden Philosophen genau dasselbe Raisonnement anstellen würden. Jede einzelne dieser 1000 Welten hat bloß die Wahrscheinlichkeit $1/_{1000}$ zu existieren. Jede würde also denen,

die in ihr leben, durch eine wunderbare Auswahl aus so vielen Möglichkeiten entstanden erscheinen.

Auch nützt es nichts anzuführen, daß in dieser Welt P nicht bloß eine von den 1000 möglichen, sondern gerade die beste von allen zur Wirklichkeit gekommen sei; daß also die Wirklichkeit gerade auf sie gefallen sei, setze eine weise Absicht voraus, welche bei der Verwirklichung von Q oder R nicht nötig gewesen wäre. Darauf ist bloß zu erwidern, daß uns die Zweckmäßigkeiten, die in dieser Welt P vorkommen, sehr natürlich als besonders groß erscheinen, weil wir diejenigen nicht kennen, die bei einer andern Einrichtung der Welt, also in Q oder R sich entwickeln würden und die leicht größer sein können, als die uns bekannten, die wir für die höchsten schätzen.

§ 17.

Die beiden letzten der oben [§ 12] genannten Fragen bedürfen nun kaum einer besondern Antwort.

Wenn wir von der Zweckmäßigkeit der Welt auf eine höchste Weisheit schließen wollten, so müßten wir als empirische Thatsache nachweisen können, daß nicht nur die höchsten denkbaren Zwecke, sondern daß sie auch ohne Widerstand erfüllt werden.

Nun braucht man nicht an das fühlbare Übel und an das Böse im Weltlauf zu erinnern, da vielleicht dann, wenn man den Glauben an Gott voraussetzt, die Hoffnung gehegt werden kann, das Dasein dieser Zweckwidrigkeiten werde sich auf irgend eine Art mit dem Begriff der höchsten Weisheit vereinigen lassen. Wenn man aber den Glauben an Gott erst begründen will, so kann natürlich eine Harmonie, die man bloß zu erlangen hofft und der durch den unmittelbaren Thatbestand so sehr widersprochen wird, nicht als empirischer Ausgangspunkt des Beweises gelten. Allein wir sehen von diesem Punkt ab, der später zu erörtern ist.

Dagegen würden wir verlangen, daß wenigstens in den bloßen Naturvorgängen die zweckmäßig angelegten Entwicklungen auch ohne Störung zu ihrer Entfaltung kommen müßten. Der

wirkliche Eindruck der Natur ist dagegen ganz offenbar der, daß es zwar viele Keime harmonischer Entfaltung giebt, allein daß im ganzen genommen jede Entwicklung durch eine Menge Störungen, von denen kein Zweck nachweisbar ist, von ihrem wahren Ziel abgelenkt, sehr viele völlig unterbrochen werden, und daß nur im Großen, aber gar nicht im Einzelnen die Erfüllung der Zwecke, die wir der Natur zuschreiben, durch den eigenen Verlauf der Naturvorgänge gesichert ist.

Aus diesen Thatsachen würde dann, wenn wir überhaupt bereits Gründe zur Annahme absichtlich wirkender Weltursachen hätten, mit Wahrscheinlichkeit bloß eine große Anzahl geistiger Mächte hervorgehen, deren jede ein Gebiet der Natur zweckmäßig zu organisieren strebt, während sie alle untereinander sich leidlich, aber durchaus nicht ohne einige Fälle des Widerstreits, vertragen. Dagegen der Schluß auf eine Einheit aller Weltursachen in einer höchsten Weisheit würde aus diesen Eindrücken gar nicht hervorgehen.

§ 18.

Was die dritte Frage [§ 12] betrifft, so müssen wir uns zugestehen, daß wir selbst in den zweckmäßig konstruierten Naturprodukten unzählige einzelne Züge finden, die zwar nicht zweckwidrig, aber für unsere Einsicht ganz bedeutungslos und zufällig sind.

Das ist ganz begreiflich, wenn man eine Anzahl ganz ursprünglich gegebener Elemente voraussetzt, mit denen eine gestaltende Intelligenz ihre Absichten auszuführen versuchen mußte. Sie war dann genötigt, auch den einmal vorhandenen Eigenschaften dieser Mittel, die für den Zweck gleichgültig waren, alle die Nebenwirkungen zuzulassen, welche sie nach den allgemeinen Gesetzen haben konnten, die zur Verwirklichung des Zweckes benutzt wurden. —

Man sieht daraus, daß wir nach diesen Thatsachen der Erfahrung nicht zu dem Begriff eines unbedingten Schöpfers, sondern

nur zu dem einer zwar mächtigen, aber doch durch die einmal vorhandene Natur der Dinge beschränkten organisierenden Weisheit kommen, sodaß mithin durch den teleologischen Beweis weder überhaupt die Annahme einer schöpferischen Absicht, noch die der Einheit dieser Absicht, noch endlich die ihrer Allmacht sich erreichen läßt.

§ 19.

Die Beweise sind sämtlich gescheitert, durch die wir auf einmal nicht bloß die Einheit des höchsten Weltprincips, sondern auch zugleich seine göttliche Natur festzustellen suchten.

Vielleicht erreichen wir mehr, wenn wir zuerst geringere Ansprüche machen und zu diesem Zweck von einem zweifelloseren Factum ausgehen, als jene Zweckmäßigkeit der Welt war, über die sich so viele Zweifel erheben ließen. Ein solches unbezweifeltes Factum ist aber dies, daß in dem Verlauf der Dinge überhaupt ein gesetzlicher Zusammenhang vorkommt, daß die Zustände der einen Dinge sich nach denen der andern richten, kurz daß dasjenige stattfindet, was wir ihre Wechselwirkung nennen. Diese Thatsache erkannte nicht bloß der teleologische Beweis an, sondern die ihm entgegengesetzte Meinung beruhte ganz eigentlich auf ihr, indem sie behauptete, nichts sei zur Erklärung des Weltlaufes nötig, als eine Menge ursprünglicher Elemente und allgemeine Gesetze, nach denen bestimmte Änderungen der einen zu bestimmenden Motiven für die Veränderungen der anderen werden.

Dieser scheinbar ganz selbstverständliche und einfache Gedanke wird bei näherer Prüfung sich nur unter einer Voraussetzung wirklich denkbar erweisen, die für die religiöse Wahrheit nutzbar zu machen ist.

§ 20.

Wir nehmen in dem Weltlauf nicht bloß notwendige Verknüpfung überhaupt, sondern allgemein-gesetzliche Verknüpfung der Ereignisse an; d. h. wir glauben nicht, durch ein ursprüngliches Fatum sei ein für allemal bestimmt, in welcher Reihenfolge, etwa

a.b.a.c.d.b.e..., die Ereignisse der Weltgeschichte verlaufen sollen; wir behaupten vielmehr, es sei vorläufig unbestimmt, wie oft ein einzelnes von ihnen, z. B. a, in Wirklichkeit vorkommen werde. Aber allemal, so oft es vorkommt, werde sich nach ihm als Folge nur b einfinden. Und ferner: wenn dies a nicht selbst, sondern ein ihm verwandtes α sich ereignet, so werde statt des b sich ein dem b verwandtes β einfinden. Jedes allgemeine Naturgesetz nämlich ist seiner logischen Form nach ein hypothetisches Urteil und sein Inhalt besteht in der Aussage: wenn die Bedingung a erfüllt sei, werde allemal die Folge b eintreten, und wenn a sich um eine bestimmte und angebbare Differenz in α umändert, werde stets sich b um eine ebenfalls angebbare und von jener abhängige Differenz in β umwandeln.

Damit nun dies überhaupt denkbar sei, d. h. damit die verschiedenen Naturereignisse solchen allgemeinen Gesetzen unterliegen können oder damit, wenn zwei Elemente P und Q zueinander in eine Beziehung treten, in der sie aufeinander wirken müssen, eine Entscheidung darüber möglich sei, welche Folge z mit Ausschluß aller andern an diese Bedingung sich knüpfen müsse, dazu ist es nötig, daß P und Q beide denjenigen allgemeinen Begriffen subsumierbar sind, die im Vordersatz des Gesetzes erwähnt werden und an welche der Nachsatz desselben eine bestimmte Folge knüpft. Oder kürzer und einfacher, durch ein Beispiel veranschaulicht: was daraus entstehen müßte, wenn zwei Elemente zusammenträfen, die mit einander so unvergleichbar wären, wie etwa rot und süß, ist durchaus nicht zu sagen. Damit es überhaupt einen Grund für eine bestimmte Folge mit Ausschluß aller andern gebe, ist es nötig, daß P und Q miteinander vergleichbar sind so, wie etwa rot und blau sein würden, oder daß sie wenigstens zu einem Dritten R, welches dann als Medius Terminus diente, in Beziehungen solcher Vergleichbarkeit ständen.

Aus diesen hier nicht weitläufig zu diskutierenden Überlegungen folgt nun für unsern Fall, daß die mannigfaltigen Ele-

mente, die man sich als ursprünglich gegeben und dann zu einem allgemein-gesetzlichen Weltlauf verbunden vorstellt, durchaus nicht ganz ungebunden so sein können, wie sie wollen: sie müssen sämtlich unter einander so verwandt sein, daß sie als Glieder einer Reihe oder doch eines Systems von Reihen sich ansehn lassen und man von der Natur des einen durch eine bestimmte Anzahl von Schritten oder Umänderungen zu der Natur des andern in Gedanken gelangen kann. —

Man kann hieraus nicht schließen, daß diese verschiedenen Weltelemente von gleichem Ursprung, aus irgend einer gemeinsamen Wurzel herrühren müßten. Denn ohne Zweifel kann das gleichzeitige Vorhandensein von Elementen, die auf die angegebene Weise zueinander passen, ebenso gut eine unbedingte ursprüngliche Thatsache sein, wie das Vorhandensein nicht zusammenpassender eine solche Thatsache gewesen sein würde. Nichtsdestoweniger bleibt es doch bemerkenswert, daß die Herrschaft allgemeiner Gesetze, von der man anzunehmen pflegt, daß sie sich auf alles mögliche erstrecken könne, an diese erwähnte Vergleichbarkeit aller Weltelemente gebunden ist.

§ 21.

Die Wirklichkeit besteht nun nicht in einer unveränderlichen systematischen Ordnung, in welcher die Weltelemente vermöge ihrer Verwandtschaft wie in einer Klassifikation aufgestellt wären, sondern in einem unaufhörlichen Geschehen, in welchem aus dem bald so bald anders erfolgenden Zusammentreffen der Elemente bald diese, bald jene Folge entsteht.

Was nun in jedem Augenblicke aus den gegebenen Bedingungen entstehen muß, das steht infolge der allgemeinen Gesetze, die über diese Elemente herrschen, von Ewigkeit fest. Daß aber eine solche Folge in einem bestimmten Augenblick verwirklicht wird, in einem andern dagegen nicht, darin besteht dieser andere Zusammenhang des Wirkens, durch den sich die Wirklichkeit von jedem bloßen System von Wahrheiten unterscheidet.

In dem Ganzen der Mathematik z. B. findet auch ein Bedingungszusammenhang statt, durch den viele Sätze von andern abhängig sind; allein keiner von ihnen wird durch den andern hervorgebracht, sondern alle gelten zusammen in gleichzeitiger Wahrheit. In der Wirklichkeit dagegen ist die Folge, die nach allgemeinen Gesetzen unter bestimmten Bedingungen sein muß, bald wirklich, bald nicht wirklich, je nachdem diese Bedingungen erfüllt sind oder nicht.

Es muß also die Wirklichkeit der Bedingung dazu beitragen, die an sich notwendige Gültigkeit einer durch die allgemeinen Gesetze vorausbestimmten Folge aus einem bloßen denknotwendigen Postulate ebenfalls zu Wirklichkeit zu machen. —

Es fragt sich nun, welche näheren Voraussetzungen man machen muß, um diese Übertragung der Wirklichkeit oder kürzer: um überhaupt den Prozeß des ‘Wirkens’ denkbar zu machen.

§ 22.

Verwirklichte Bedingungen einer Folge können in nichts anderm bestehn, als in Zuständen von Dingen und in Verhältnissen zwischen diesen. Die Frage kommt daher darauf zurück: wie ein Ding a auf ein anders b zu wirken imstande sei.

Sie wird zunächst durch eine Gruppe von Ansichten beantwortet, welche von a nach b etwas ‘übergehn’ lassen: ‘Causa transiens’, ‘Influxus physicus’. — Fragt man was das sei, was hier ‘übergehe’, so giebt es darauf nur eine vollkommen zulässige, aber unfruchtbare Erwiderung: etwas Reales nämlich, das zu eigener Existenz befähigt und ihrer teilhaft ist, ein Ding also kann sich von dem a trennen, mit dem es erst vereinigt war, und sich mit b vereinigen, zu dem es überging. Allein in diesen Fällen, die sehr oft vorkommen, findet entweder gar keine Wirkung, sondern eine bloße Ortsveränderung statt; oder wenn etwa b eine Veränderung erfährt, so beginnt sie doch erst dann, wenn das übergehende Element bereits seinen Weg zu ihm zurückgelegt hat, und kann also weder

durch diesen Übergang, noch durch einen neuen, zwischen ihm und b erklärt werden.

Wenn man aber anstatt eines Dinges Zustände oder Ereignisse oder Thätigkeiten von a nach b übergehn läßt, so wendet die Metaphysik mit Recht ein, daß diese alle als bloße Attribute einer Substanz sich nicht von dem a trennen können, dessen Zustände oder Thätigkeiten sie waren; daß sie ferner nicht einen Augenblick lang zwischen a und b, zwar als Zustände, aber als Zustände niemandes, existieren können; daß endlich, wenn sie sich auf b übertragen könnten, doch nun erst wieder zu erklären wäre, wie sie zu Zuständen von b werden, d. h. wie sie auf b wirken können.

Wenn man zuletzt noch unbestimmtere Ausdrücke anwendet, z. B. einen 'Einfluß' oder eine 'Wirkung' von a auf b übergehn läßt, so hat man daran nichts als bloße Bezeichnungen, aber durchaus keine Auflösungen des Problems. Mithin sind alle Versuche, auf diesem Wege der 'causa transiens' das Zustandekommen des Wirkens zu begreifen, völlig vergeblich.

§ 23.

Ein zweiter Versuch ist der des Occasionalismus, nach welchem a überhaupt keine Wirkung auf b ausübt, sondern ein Zustand α, der in a entstanden ist, nur die 'Gelegenheit' vorstellt, bei welcher nach Anordnung ewiger und allgemeiner Gesetze allemal in b eine bestimmte Veränderung β eintreten muß, die dann dasjenige ist, was wir gewöhnlich die Wirkung des a auf b nennen.

Man sieht jedoch sofort, daß eine 'Gelegenheit', die nicht immer vorhanden ist, sondern bald eintritt, bald fehlt, nur dann benutzt werden kann, wenn sie demjenigen Elemente b bemerkbar wird, das sich nach ihr richten soll. Ebensowenig hilft die Behauptung: wenn einmal allgemeine Gesetze bestimmen, was unter gewissen Bedingungen geschehen muß, so werde auch allemal, wenn diese Bedingungen erfüllt sind, der verlangte Erfolg eintreten; denn es gäbe nichts in der Welt, was diesem Gebote der Gesetze einen

Widerstand leisten könnte, der durch eine besondere Veranstaltung überwunden werden müßte. Es ist an sich schon ganz unmöglich, den allgemeinen Gesetzen außerhalb der Dinge und der Ereignisse, in denen sie sich verwirklichen, eine Existenz für sich zuzuschreiben, sodaß sie imstande wären, die Dinge zu ihrer Befolgung zu nötigen. Aber auch wenn wir annehmen, die eigene Natur der Dinge sei so, daß sie stets diesen Gesetzen gemäß handeln, so sind doch die Bedingungen, deren Erfüllung einen Anwendungsfall der Gesetze ausmacht, nicht immer, sondern nur bald vorhanden, bald nicht. Damit daher ein Wesen b sich nach dem Gesetze richten könne, muß es in einem bestimmten Augenblick etwas davon erfahren, daß dieser Anwendungsfall vorliegt; d. h. es muß von dieser Thatsache anders afficiert sein, als von der Thatsache des Nichtvorhandenseins dieses Anwendungsfalles. Da nun jene erwähnten Bedingungen immer in Beziehungen des b zu einem andern Wesen a und zu dessen Zuständen α bestehn, so müssen a und α auf b bereits einen Eindruck gemacht oder auf b gewirkt haben, damit b imstande sei, jetzt dem allgemeinen Gesetz gemäß in sich den Zustand β hervorzubringen.

Das heißt also: die Gültigkeit allgemeiner Gesetze erklärt nicht die Wirkung des a auf b, sondern setzt, um stattfinden zu können, eine solche bereits voraus.

§ 24.

Muß nun die Wechselwirkung von a zu b bestehen bleiben, und kann doch nicht eingesehen werden, warum ein selbständiges b sich nach einem von ihm ganz verschiedenen a richten solle, so bleibt noch der dritte Versuch übrig, ein Mittelwesen m zu suchen, das imstande wäre, die korrespondierenden Veränderungen in a und b, also eine scheinbare Wechselwirkung beider hervorzubringen.

Dieser Versuch ist gemacht in der Annahme von der beständigen Assistenz Gottes. Hiernach kann a allerdings für sich allein auf b nicht wirken; aber Gott hat sich selbst das all=

gemeine Gesetz auferlegt, allemal dann, wenn in a der Zustand α eintritt, in b den andern β, und umgekehrt, zu erzeugen. Allein so ausgedrückt, ist diese Ansicht in der That bloß eine unwissenschaftliche Zuflucht zu der unerforschlichen Allmacht Gottes, die schon verstehen werde, das zu besorgen, was wir in Gedanken gar nicht begreifen können. Verfolgt man dagegen die Behauptung etwas weiter, so kann man auch sagen, daß sie den rätselhaften Vorgang des Wirkens, den sie erklären wollte, zweimal voraussetzt. Denn auch Gott müßte doch in dem Augenblicke, wo α verwirklicht ist, von dieser Thatsache anders afficiert werden, als von der Thatsache seiner Nichtverwirklichung. Also müßte α zuerst auf Gott wirken; die hervorgebrachte Veränderung Gottes würde für ihn der Grund sein, in diesem Augenblicke auch β in b hervorzubringen, d. h. Gott müßte auf b wirken.

So lange nun das Verhältnis, in welchem Gott zu den Dingen a und b steht, unbestimmt gelassen und bloß die unendlich höhere Würde Gottes, die an sich nichts erklärt, ins Auge gefaßt wird, so lange sind die Wirkungen von a auf Gott und von Gott auf b genau ebenso unbegreiflich, wie die unmittelbare Wirkung von a auf b sein würde.

§ 25.

Gleichwohl bedarf diese letzte Ansicht nur noch einer Veränderung, um zu einer abschließenden Vorstellungsweise zu kommen. Der Sitz der Schwierigkeit lag in der angenommenen Selbständigkeit und gegenseitigen Unabhängigkeit von a und b. Es ist und bleibt ein unzulässiger Widerspruch, daß zwei Dinge, die einander nichts angehen, dennoch einander so angehen sollen, daß jedes sich nach dem andern richten müßte.

Diese Selbständigkeit muß aufgegeben werden, und die einzelnen endlichen Dinge, welche der gewöhnlichen Erfahrung als abgeschlossene Wesen für sich erscheinen, müssen als unselbständige Teile eines einzigen realen Wesens M angesehen werden.

§ 26.

Die Folge hiervon würde diese sein: wenn in einem Einzelwesen a, das nur ein Teil des allgemeinen M ist, ein neuer Zustand α irgendwie entstanden ist, so ist dies α sofort auch ein Zustand des M und hat nicht nötig, erst durch irgend eine Fortpflanzung oder Vermittlung zu einem solchen Zustand zu werden. Von M aber behaupten wir nur dasselbe, was wir auch von jedem Einzelwesen behaupten würden, das wir als selbständiges Ding auffaßten, nämlich: vermöge der Einheit seiner Natur wird M es nicht dulden, daß in ihm ein neuer Zustand α stattfinde, der eben als ein neuer die Identität dieser seiner Natur mit sich stören würde. Es wird vielmehr notwendig einen zweiten kompensierenden Zustand β in sich selbst hervorrufen, durch dessen Zugleichsein mit α jene Störung beseitigt und die Identität des M mit sich selbst hergestellt wird. Erschien nun α für unsere Beobachtung lediglich als ein Zustand des Einzelwesens a, so kann auch β, das ja natürlich immer in irgend einem Zustand irgend eines Teiles von M bestehen muß, als Zustand eines oder mehrerer Einzelwesen b in unsre Beobachtung fallen. Und auch dies β braucht nicht erst von M aus, wie von einem Mittelpunkt, einen gewissen Weg zurückzulegen, um nach b zu gelangen; da vielmehr M eben in allen Einzelwesen a, b, c ... zugleich vorhanden ist und jeder Zustand des einen Wesens a unmittelbar von dem ganzen M mit erfahren wird, so findet auch die Erzeugung des β unmittelbar in dem b, das seinem Sinne nach zum Träger dieses kompensierenden Zustands bestimmt ist, durch das auch hier in b gegenwärtige reale M statt.

Dies würde nun der Vorgang sein, der uns in unserer Beobachtung als ein transeuntes Wirken des selbständigen Wesens a auf ein gleich selbständiges b vorkommt, in Wahrheit aber bloß ein immanentes Wirken innerhalb eines einzigen Wesens ist, dessen Einheit den einen Zustand nicht dulden kann, ohne ihm

zur Ausgleichung einen zweiten zuzugesellen oder ihm nachfolgen zu lassen.

§ 27.

Wir haben die Einzeldinge 'Teile' dieses M genannt. Dieser Ausdruck, sowie alle andern, die in der Geschichte der Philosophie nach und nach aufgetreten sind, wonach z. B. die Dinge 'Emanationen', 'Ausstrahlungen', 'Momente' des einigen M sind, reichen nicht hin, um auf positive Weise adäquat das Verhältnis zu charakterisieren, das zwischen M und den Einzeldingen besteht, oder etwa die Verfahrungsweise anschaulich zu machen, durch welche M sich in die Vielheit der Dinge 'teilt', 'differenziert' oder 'entwickelt'.

Klar ist bloß der verneinende Teil der durch diese Ausdrücke ausgesprochenen Behauptung: die Leugnung der Selbständigkeit der Dinge. — Es versteht sich auch in der That von selbst, daß es nicht eine Beschreibung oder Konstruktion desjenigen Vorgangs geben kann, der bereits als geschehen gedacht werden muß, damit es nur die vielerlei Elemente giebt, die in einer anschaulichen Form oder in einem Abhängigkeitsverhältnis zusammengefaßt werden können.

Dagegen würde man mit Recht verlangen, daß diese Entfaltung des M in eine Vielheit, wenn sie sich auch nicht positiv nachkonstruieren läßt, doch wenigstens keinen Widerspruch enthalte, der es uns unmöglich machte, sie als eine gegebene wunderbare Thatsache anzuerkennen. Allein die Einwürfe, die man in diesem Sinne macht, 'Eines könne nicht Vieles sein', mißbrauchen das Gesetz der Identität. Das Subjekt, von welchem diese Einheit ausgesagt wird, das umfassende M, ist nicht dasselbe, von dem die Vielheit gelten soll; und es liegt kein formeller Widerspruch darin, daß ein einziges unbedingtes Ganze M zugleich eine Vielheit bedingter einzelner Teile sei, namentlich da durch diese Kopula ('sei' oder 'ist') keineswegs eine Gleichheit beider, sondern eben dieses eigentümliche Verhältnis ausgedrückt werden soll, wonach M die

Einzeldinge bedingt und Grund nicht bloß ihrer Qualität, sondern auch ihres Daseins ist.

§ 28.

Durch diese Betrachtungen sind wir keineswegs bereits zu einem Begriffe Gottes gelangt. Nichts ist uns gewiß geworden, als die notwendige Annahme eines einzigen realen Wesens, dem alle Einzeldinge sowohl ihrer Natur nach, als ihrer Existenz nach vollkommen unterworfen sind, und in dessen Auftrage allein, keineswegs aber kraft ihrer eigenen ursprünglichen Fähigkeit, sie alle ihre gegenseitigen Wirkungen entfalten.

Hiermit ist für die Religionsphilosophie nur das gewonnen, was die früher erwähnten Beweise für das Dasein Gottes nicht leisteten, nämlich eben die notwendige Einheit des unbedingten und alles bedingenden Princips. Was nun aber dieses M sein wird: ob ein bewußter Geist, eine unbewußte Weltseele, ein blinder Stoff oder sonst irgend eine Art von Realität — das wissen wir noch gar nicht; und es bedarf einer neuen Untersuchung, ob es möglich ist, dieses M so aufzufassen, daß von ihm die Prädikate gültig sind, welche die Religion von Gott behauptet, daß also der Begriff des M in den Begriff Gottes übergeht.

Zweites Kapitel.

Von dem Inhalt des Weltprincips.

§ 29.

Was das sei, was wir an diese höchste Stelle eines höchsten Weltprincips zu setzen haben, kann anders nicht, als durch einen Überblick der Erfahrung ermittelt werden. Wir müssen wissen, welcherlei Dinge und welcher Lauf der Dinge uns vorliegt, und müssen dann die Eigenschaften, die zur Begreiflichkeit desselben in dem höchsten Princip angenommen werden müssen, diesem auch in der That zuschreiben. Und zwar wird dies mit der Hoffnung geschehen, daß dann, wenn wir diese konkrete Natur des Princips gefunden haben, sich eben aus ihr selbst auch die Art und Weise

ergeben wird, wie es imstande ist, zugleich Einheit und Vielheit zu sein. Durch diesen Nachweis, wie diese Vereinigung geschehe, wird am unzweideutigsten zugleich bewiesen, daß sie überhaupt möglich sei.

§ 30.

Die uns obliegende Aufgabe ist natürlich von der Bildung der vorangegangenen Jahrtausende längst vielfältig behandelt, und wir haben sie nicht von neuem anzufangen, sondern können die Hauptansichten, die hervorgetreten sind, einander gegenüberstellen.

Die Kosmogonien des Altertums begannen damit, die Mannigfaltigkeit der Außenwelt zuerst als bloße Modifikationen eines einzigen Urstoffes anzusehen (z. B. des Wassers), der ihnen sinnlich ebenso wahrnehmbar erschien, wie die mannigfaltigen Dinge, die aus ihm entspringen sollten. Durch Gründe, die man leicht ergänzen kann, kam man sehr bald darauf, diesen Urstoff als niemals wahrnehmbar und als bloß latent vorhanden in den verschiedenen Einzelstoffen anzusehen, deren Formen er nach und nach angenommen hatte.

Sowohl hiermit, als mit dem Begriff der Kräfte, die man diesem Urstoff zuschreiben mußte, war man weit über die unmittelbare Erfahrung hinausgegangen, die uns nichts von dieser allgemeinen Materie, sondern bloß die einzelnen Körper, nichts von ihren Kräften, sondern bloß eine regelmäßige Succession der einzelnen Erscheinungen zeigt. Der Materialismus mithin, welcher sich auf diese Ansichten gründet, hat kein Recht, sich deswegen für sehr glaubwürdig auszugeben, weil er unmittelbar an die gegebene Erfahrung, ohne Einmischung eines spekulierenden Denkens, sich anschlösse.

§ 31.

Im eigentlichsten Sinne verdient den Namen des Materialismus bloß die Weltansicht, welche versucht aus dieser 'Materie' so, wie sie definiert ist, den gesamten Inhalt des Weltlaufs, also auch das geistige Leben, als begreifliche Folge zu deduzieren.

Daß dies nicht gelingen kann, ist einfach einzusehen. Wenn die Materie nichts ist, als ein Raum erfüllendes, blind wirkendes, bewegliches und mit Bewegungskräften versehenes Reale, so kann man sich unzählige einander durchkreuzende und modifizierende Bewegungen einer zusammengehörigen Mehrheit solcher realen Elemente vorstellen; aber es wird niemals ein Augenblick kommen, wo man sagen könnte: wenn jetzt noch eine neue Bewegung zu den vorigen hinzukommt, verstehe es sich nun von selber, daß der Gesamterfolg jetzt nicht wieder in einer neuen Verteilung von Bewegungen, sondern in einem ganz neuen Vorgang, z. B. einer Empfindung oder einem Gefühl bestehen müsse.

Man muß auch nicht etwa sagen: wenn wir es auch nicht einsähen, so könne doch auf geheimnisvolle Weise diese Wirkung hier stattfinden. Obgleich wir sehr vieles nicht einsehen, so ist doch hier im Gegenteil völlig klar, daß diese Wirkung nicht stattfinden kann und daß man eben dann, wenn man sich auf eine solche 'geheimnisvolle Weise' beruft, dadurch zugesteht, daß die Materie, soweit sie uns nicht geheim war, sondern eben durch die Definition gegeben war, nicht dazu ausreicht, die geistigen Erscheinungen aus sich hervorgehen zu lassen.

Und dies ist eben, was wir behaupten. Thatsächlich hängt zugestandenermaßen das Seelenleben von materiellen Bedingungen ab. Wenn man es aber aus der Materie allein hervorgehen lassen will, so muß man die Materie selbst eben anders definieren, d. h. ihr geheimnisvolle Eigenschaften zuschreiben, die in ihrer Raumerfüllung und ihren bewegenden Kräften nicht zum Vorschein kommen, die aber die Quelle bilden, aus welcher dann, wenn diese physischen Zustände der Materie auf sie wirken, die geistigen Prozesse entspringen.

Also kurz gesagt: das geistige Leben entsteht aus dem, was in der sogenannten Materie mehr, als bloße Materie, d. h. als bloße Raumerfüllung und Bewegungskraft vorhanden ist.

§ 32.

Es ist daher auch kaum jemals eine materialistische Weltansicht in diesem Sinne ernstlich vorgetragen worden. Die meisten Ansichten, die man mit diesem Namen belegt, gehen von dem verschwiegenen oder auch ausgesprochenen Hintergedanken aus: die Materie sei viel besser, als sie scheine. Sie bestehe gar nicht bloß darin, den Raum zu erfüllen und Bewegungen zu erleiden oder zu erzeugen; sondern außer diesen Eigenschaften, durch welche sie sich in unserer Erfahrung bemerklich macht, besitze sie zugleich andere, innere Eigenschaften, vermöge deren sie zu geistigen Zuständen sich entwickeln kann.

Diese Behauptungen kommen sehr ausgeführt in den monistischen Systemen vor, welche, wie die Spinoza's und Schelling's, eine einzige wahrhafte Substanz als den Grund der Welt betrachten, dieser aber entweder unendlich viele voneinander verschiedene 'Attribute' beilegen, von denen uns nur die beiden, Denken und Ausdehnung, bekannt sind (Spinoza), oder nur eben diese beiden als ewig miteinander verbundene Ureigenschaften alles Realen bezeichnen (Schelling).

Allein ein bloß thatsächliches ewiges Zusammenbestehen aufeinander nicht zurückführbarer Attribute in demselben Wesen kann uns natürlich nicht befriedigen. Daß dies nicht zwei Wesen sind, sondern bloß zwei Attribute eines einzigen, würde nur dann feststehen, wenn sich beide in ihrer Herkunft als notwendige Konsequenzen eines einzigen Grundcharakters erweisen ließen. Davon spricht man nun zwar, und nennt eben deshalb diese absolute Substanz die 'gemeinsame Wurzel des Idealen und des Realen'. Allein dies bleibt immer der Ausdruck eines bloßen Postulates, aber nicht seiner Erfüllung. Denn allerdings müßte das Absolute eben dies leisten, eine solche 'gemeinsame Wurzel' zu sein. Wie man sich nun aber dasjenige in concreto denken müsse, was weder Natur noch Geist, wohl aber etwas wäre, woraus diese beiden fließen müßten, ist gar nicht begreiflich zu machen. Eine Vorstellung dieser Art besitzen wir nicht.

§ 33.

Es folgt hieraus nicht, daß diese Meinungen falsch sein müßten; denn es wäre wohl möglich, daß die konkrete Anschauung des höchsten Prinzips uns überhaupt unerreichbar bliebe. Gleichwohl werden wir doch versuchen, ob nicht andere Ansichten möglich sind, die uns besser befriedigen.

Eine unmittelbare Überzeugung, die sich theoretisch nicht beweisen läßt, bestärkt uns in diesem Versuche. Die beiden Entwicklungen nämlich der angenommenen absoluten Substanz in die reale Welt der Natur und in die ideale des geistigen Lebens erscheinen dem unbefangenen Gemüte durchaus nicht gleichwertig. Alles, was überhaupt 'Wert' hat, oder was wir 'Gut' nennen, oder was sich als 'Zweck' der Welt begreifen ließe, scheint uns einzig in der Form des geistigen Lebens möglich; wäre dies in der Welt nicht, so könnte sie sonst sein, wie sie wollte, sie würde in keiner Form ein Prädikat des Wertes verdienen.

§ 34.

Der hieraus entstehenden Neigung, im Gegensatz zu dem Materialismus den Geist allein als das wahrhaft Seiende und alles Materielle auf irgend eine Weise als bloße Konsequenz desselben zu fassen, kommt der idealistische Gedankenkreis entgegen, der darauf aufmerksam macht, wie ja unsere ganze Kenntnis des angeblich Realen zunächst nur Produkt unsrer Empfindung und Vorstellung, also unserer geistigen Arbeit ist.

Die extremste Folgerung, die man daraus zieht, es gebe gar keine Außenwelt und alles, was man so nenne, sei bloß innerlicher Traum des jedesmal Vorstellenden, lassen wir als unbegründet beiseite. Denn es ist klar, daß auch dann, wenn eine reale Außenwelt ist, sich alles ebenso verhalten muß; nämlich daß diese Welt nicht in Person in uns übergehen kann, sondern daß wir von ihr etwas wissen nur durch die Vorstellungen können, die

auf ihre Anregung in uns erzeugt werden, und die sich dann genau so, wie nach der idealistischen Auffassungsweise, als ein bloßes Gewebe innerlicher Affektionen unser selbst darstellen müssen.

Dagegen kann die zweite Frage aufgeworfen werden: ob die reelle Außenwelt, wenn wir sie einmal anerkennen müssen, notwendig auch auf ein der Natur des Geistes ganz fremdartiges und zu demselben in unauflöslichem Gegensatz stehendes Princip zurückgeführt werden müsse. Hierüber kann nun nur kurz an folgendes erinnert werden. Die sinnlichen Eigenschaften, durch die sich die Körperwelt zuerst ganz vom Geiste zu unterscheiden scheint, sind längst von der Wissenschaft als eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungen nachgewiesen worden, die gar nicht objektiv an den Dingen als deren Eigenschaften, sondern bloß subjektiv in den empfindenden Seelen als Affektionen dieser Seelen denkbar sind. Ziehen wir sie ab, so bleibt von der sogenannten 'Materie' nichts, als ihre Ausdehnung im Raum, der Widerstand, den sie Kräften leistet, und die Bewegungen übrig, die ihre Teile erfahren und einander mitteilen.

Allein die Ausdehnung erkennt man längst nicht mehr als eine stetige bei den großen, sichtbaren Körpern an. Diese hat man längst als Verknüpfungen ruhender oder bewegter 'Atome' angesehen, zwischen denen leerer Raum ist. Nur den Atomen selbst ließ man einstweilen ihre sehr kleine räumliche Ausdehnung, so lange es keinen Wert hatte, über diesen Punkt weiter zu spekulieren. Gegenwärtig haben in der Physik sich die Stimmen gemehrt, welche die Atome zwar als reale, d. h. zum Wirken fähige, aber ganz unausgedehnte und übersinnliche Wesen betrachten, denen im Raume zwar ein punktförmiger Ort zukomme, von dem aus sie wirken, aber weder ein Volumen, noch eine Gestalt.

Was ferner die Bewegungen der Atome betrifft, so glaubt man zwar in der Naturwissenschaft aus bloßen Änderungen der Verknüpfung, Stellung und der gegenseitigen Bewegung der Atome, mithin aus lauter Veränderungen ihrer äußern Rela-

tionen alle Erscheinungen erklären zu können. Es würde sich indessen doch finden, daß die gesetzmäßigen Änderungen dieser Relationen nicht denkbar sind, ohne auch innere Zustände der realen Wesen und Einheit jedes Wesens während des Wechsels dieser Zustände vorauszusetzen.

§ 35.

Dieses Verhältnis nun eines Wesens zu seinen Zuständen, überhaupt das, was wir einen 'Zustand' nennen, ist keineswegs ein ganz einfacher, klarer und unbedenklicher Begriff. Vielmehr müssen wir zugestehen, daß wir mit diesem Unterschied etwas meinen und postulieren, wovon wir eigentlich gar nicht sagen können, auf welche Weise es hergestellt werden kann. Daß dies ganze Verhältnis des einen Wesens zu seinen Zuständen nicht ein bloßes Spiel mit Worten oder ein Hirngespinnst, sondern eine auflösbare Aufgabe ist, davon werden wir erst überzeugt, wenn wir eine wirkliche Auflösung derselben kennen.

Dieses Beispiel giebt uns nun eben die Seele, indem sie ihre Empfindungen als ihre bloßen von ihr unabtrennbaren Zustände vorstellt und sich selbst von ihnen unterscheidet, obgleich sie sich zugleich in dieselben völlig eingehend und nicht ihnen fremdbleibend vorstellt. An diesem Beispiel wissen wir erst, was dieses Verhältnis eines Dinges zu seinen Zuständen bedeuten will und daß überhaupt in Wirklichkeit etwas vorkommen kann, was den durch diese Worte bezeichneten Beziehungen sachlich entspricht.

Außer diesem Beispiele aber kennen wir kein zweites. Wenn wir daher auf bewußtlose Dinge diese Begriffe anwenden, so drücken wir durch dieselben bloß noch Postulate aus, ohne im geringsten eine Art und Weise zu wissen, wie die Dinge imstande wären, sie zu erfüllen.

Nun kann man freilich immer sagen: so gut die Seele diese Postulate auf ihre Weise befriedige, so gut können es die Dinge auf eine andere, uns ganz unbekannte Weise. Allein man hätte

doch bloß dann Grund auf dieser Annahme zu bestehen, wenn es unmöglich wäre, auf die Dinge selbst die geistige Natur zu übertragen, durch welche dasselbe Postulat auf bekannte Weise erfüllt wird. Dieser Grund ist nun nicht aufzutreiben; denn alles, was der Materie noch zukommt, d. h. ihre Fähigkeit, Kräfte auszuüben und anderem Widerstand zu leisten, widerstrebt der Natur eines geistigen Wesens keineswegs. Sofern aber die Kräfte der Materie räumliche Bewegungen erzeugen, läßt sich behaupten, daß aus geistigen Relationen, die zwischen dem geistigen Innern der einzelnen Atome stattfänden, das Dasein solcher Kräfte nicht unbegreiflich ist. Aus einem Gegensatz z. B., der dem Haß zweier Seelen entspräche, würde sich die Abstoßung, und aus einer inneren Zuneigung die räumliche Anziehung der Elemente in der That ableiten lassen, während die Physik ihren Atomen, die angeblich gar kein inneres Leben haben, solche Kräfte bloß thatsächlich und grundlos eingeprägt oder anhaftend denken kann.

§ 36.

Alle vorigen Betrachtungen hatten nur den Zweck, überhaupt Geneigtheit für die Ableitung der Welt aus einem geistigen Princip zu erwecken und zu zeigen, daß im Großen und Ganzen kein Hindernis besteht, diese Absicht wirklich auszuführen.

Die nächst entstehende Frage, in welcher Form man sich dieses geistige Princip zu denken habe, wollen wir nicht systematisch beantworten, sondern zuerst die bestimmte Form (nämlich die des persönlichen Geistes) untersuchen, welche der religiöse Glaube als die vollkommenste und allein dem höchsten Wesen entsprechende betrachtet.

Auch dies aber wollen wir nicht so machen, daß wir zuerst positiv das Wesen der Persönlichkeit bestimmen, um es dann auf das höchste Princip überzutragen; sondern zuerst wollen wir die Kritik der Einwürfe versuchen, welche behaupten: die 'Form der Persönlichkeit' sei unvereinbar mit dem Begriff eines

unbedingten und höchsten Princips. — Dies wird Gelegenheit geben, die wesentlichen Bestimmungsstücke der Persönlichkeit nach und nach bequemer hervorzuheben, als ihre direkte Darstellung erlaubt hätte.

§ 37.

Wenn man häufig sich so ausdrückt: 'Ich' bedeute gar nichts außer im Gegensatz gegen 'Nicht-Ich', so kann dies doch nicht so verstanden werden, als wenn der ganze Inhalt dieser beiden Begriffe nur in ihrem Gegensatze bestände. Um in einem solchen Gegensatze zu stehen, muß wenigstens einer von beiden eine unabhängige und ursprüngliche Bedeutung haben, damit er dann, wenn er in den Gegensatz eintritt, immer nur den einen bestimmten Platz einnimmt und den andern nötigt, den andern Platz innerhalb dieses Gegensatzes einzunehmen. Diese unabhängige Bedeutung kommt in diesem Falle dem 'Ich' zu, wie denn schon der Sprachgebrauch das andere Glied des Gegensatzes nur negativ, als 'Nicht-Ich', bezeichnet.

Oder anders ausgedrückt: Damit ein Wesen innerhalb eines solchen Gegensatzes als 'Ich' und nicht als 'Nicht-Ich' erscheine, ist es nötig, daß die Befähigung, zum 'Ich' zu werden, seiner eignen ursprünglichen Natur zukommt, der Natur seines Entgegengesetzten aber entweder nicht zukommt oder nicht zuzukommen braucht.

§ 38.

Wird dies zugestanden, so entsteht doch die neue Frage: ob nicht die Verwirklichung dieser Fähigkeit, zum 'Ich' zu werden, dem Geiste allemal nur durch den Gegensatz gegen eine reale Außenwelt zu teil werden könne, und folglich dem höchsten Wesen versagt bleiben müsse, weil ihm, dem Unbedingten, nicht ohne Widerspruch eine Außenwelt entgegengesetzt werden könnte, von der es beschränkt und bedingt würde.

Wenn wir nun überlegen, auf welche Weise in uns endlichen Geistern unser Selbstbewußtsein durch den Einfluß der

Außenwelt entwickelt wird, so finden wir ja, daß niemals diese Außenwelt selbst oder auch nur ein Teil von ihr in unser eigenes Wesen übergeht. Ihr ganzer Einfluß beschränkt sich darauf, in uns die Entstehung von Empfindungen und mittelbar von Vorstellungen zu veranlassen, die sämtlich bloß Zustände unserer eigenen Natur sind oder als Folgen nur aus dieser Natur hervorgehen können.

Mit der Außenwelt als solcher kommt daher der Geist in seinem Vorstellen nicht in Berührung, sondern eben nur mit der Vorstellungswelt, die auf Veranlassung der Außenwelt in ihm, und zugleich nur aus ihm entstanden ist. Zu dieser allein kann daher auch der Geist sich in einen Gegensatz setzen. Denn daß er diese Vorstellungswelt, die in ihm erzeugt ist, für das Abbild oder den Eindruck einer Außenwelt ansieht, ist eben selbst schon eine Folge der Handlung, durch welche er sich selbst als das vorstellende Subjekt von seinem vorgestellten Inhalt unterscheidet.

Wie es zu dieser Thätigkeit kommen könne, wie es also psychologisch zugehe, daß der Geist diese Entgegensetzung seiner selbst gegen das, was er nicht ist, vollzieht, ist eine nicht bloß bisjetzt unbeantwortete, sondern ohne Zweifel eine überhaupt unbeantwortbare Frage. Eben dies muß man als den ursprünglichen und nirgends anders woher konstruierbaren Charakter des Geistes ansehen, daß er nicht bloß etwas anderes vorstellt, sondern in dem Akt des Vorstellens zugleich sich selbst von dem vorgestellten Inhalt unterscheidet.

Für unseren nächsten Zweck folgt also hieraus dies: die Außenwelt ist zur Erzeugung der Ichheit nicht dadurch nützlich, daß sie ein dem Wesen des Geistes völlig fremdes, ihm äußerliches Reales bietet, sondern nur dadurch, daß sie dem Geiste eine bestimmte Reihe von Veranlassungen zuführt, die seiner Natur nach ihm möglichen Thätigkeiten auch wirklich auszuüben und dadurch die inhaltsvolle Vorstellungswelt zu schaffen, zu welcher er als Ich in Gegensatz tritt. — Deshalb wird diese reale Außenwelt

unnötig sein, wenn ohne sie eine gleiche Veranlassung zur Thätigkeit dem Geiste dargeboten werden kann.

§ 39.

Nun läßt sich nachweisen, daß eigentlich nur für den endlichen Geist, der vieles außer sich hat, was er nicht ist, ein von außen kommender Anstoß zur Erzeugung jener notwendigen inneren Vorstellungswelt unentbehrlich ist. So lange nämlich ein endlicher Geist überhaupt dazu bestimmt gedacht wird, in Wechselwirkung mit dem zu treten, was er nicht ist, so lange erscheint es als ganz natürlich notwendig, daß er aus eigenem, innerem Antrieb eine Reihenfolge von Äußerungen seiner Fähigkeiten nicht unternehme, sondern völlig receptiv oder expektativ sich verhalte und auf die von außen kommenden Reize warte, auf welche zurückwirkend er dann seine Äußerungen in einer Weise verknüpft, die dem Zusammenhang der Außenwelt entspricht, mit welcher er in Verhältnis treten soll.

Für einen unbedingten Geist hingegen, der selbst alles ist, was ist, und nichts außer sich hat, ist diese 'Anregung von außen' nicht bloß undenkbar, sondern auch völlig entbehrlich. Es ist kein Grund anzunehmen, daß auch er nur im Besitze von receptiven Fähigkeiten sei, sondern zu seiner Natur gehört auch die ursprüngliche, unablässige und auf keine Veranlassung wartende Ausübung dieser Fähigkeiten.

Man würde mithin von dem unbedingten Geiste annehmen müssen, daß er in einer beständigen Thätigkeit des Vorstellens begriffen ist, durch die ihm ewig jene Welt des Inhalts entsteht, gegenüber von welcher er sich als das vorstellende Ich empfindet oder denkt. Und diese Annahme einer zur Natur des Seienden gehörigen ursprünglichen inneren Bewegung ist hier nicht mehr gewagt und willkürlich, als z. B. in den Naturwissenschaften, die ebenfalls ohne das Zugeständnis einer ursprünglichen Bewegung nicht auskommen und niemals aus einem Zustand vollkommener Ruhe heraus den Fortgang des Weltlaufs erklären können.

§ 40.

Es läßt sich hinzufügen, daß das Fehlen eines äußeren Widerstandes, oder einer Außenwelt überhaupt, für den unendlichen Geist nicht bloß die Möglichkeit der Persönlichkeit nicht aufhebt, sondern daß vielmehr eben damit für ihn Hindernisse hinweggefallen sind, welche dem endlichen Geiste die vollkommene Ausbildung der Persönlichkeit unmöglich machen, obgleich sie ihm notwendig sind, um diese Entwicklung überhaupt in Gang zu bringen.

Da das endliche Wesen nur durch die Eindrücke, die es von andern vereinzelt und abwechselnd erfährt, zu seiner Erkenntnis der Welt gelangen kann, so ist ihm ein diskursives Denken notwendig, d. h. ein solches, welches durch Verknüpfung der Einzelvorstellungen nach bestimmten allgemeinen Gesetzen, durch Folgerungen und Schlüsse die ihm fragmentarisch überlieferten Kundgebungen der Außenwelt zu einem dieser korrespondierenden Ganzen vereinigt. Dem unendlichen Wesen allein, welches alles ist und nicht auf Anregungen zu warten hat, die ihm von außen kämen, würde ein intuitives Erkennen möglich sein, d. h. ein solches, das gar keiner Umwege der Überlegung und Untersuchung bedürfte, sondern den Zusammenhang aller Dinge ebenso unmittelbar anschaute oder durchschaute, wie wir endlichen Wesen bloß noch den Inhalt der einfachen sinnlichen Empfindungen anzuschauen fähig sind.

Hiermit verknüpft sich nun die andere Folge, daß eben dasjenige Prinzip, welches unserm Geiste teils jene allgemeinen Gesetze seines Verfahrens, teils überhaupt seine Existenz und Natur verliehen hat, diesem endlichen Geiste selbst überlegen und für denselben etwas Äußeres, Höheres und Fremdes ist. Daher kommen wir nicht bloß zu einer Erkenntnis der Außenwelt, sondern auch zu der unseres eigenen Wesens nur auf jenem diskursiven Wege. Und so geschieht es, daß zwar einerseits jeder sich selbst vollkommen zu erkennen und sich ganz zu besitzen glaubt, daß aber

anderseits die Psychologie doch immer wieder die Frage aufwirft, was eigentlich die Seele sei, und dadurch zugiebt, daß in uns ein uns selbst dunkler Kern vorhanden ist, den wir weder gemacht haben noch erkennen.

Von dieser Beschränkung oder Unvollkommenheit der Persönlichkeit können wir das göttliche Wesen frei denken. Allerdings werden wir niemals eine deutliche Vorstellung des 'intuitiven' Wissens geben können, das wir ihm zuschreiben. Wir begnügen uns damit, daß mindestens die Gründe für Gott nicht vorhanden sind, die für uns dasselbe unmöglich machen.

§ 41.

Wenn ferner durch die diskursive Verknüpfung nach und nach ankommender Eindrücke eine den wirklichen Verhältnissen der Außenwelt korrespondierende Erkenntnis entstehen soll, so kann nicht jeder Eindruck, der einmal geschehen ist, gleichwertig mit jedem andern im Bewußtsein bestehen bleiben. Vielmehr, damit ausschließlich diejenigen sich zusammenfinden, welche sachlich zusammengehören, muß es einen mechanischen Verlauf der Vorstellungen geben, nach welchem im allgemeinen jede neue die bereits vorhandenen zu hemmen und zu verdrängen sucht, zugleich aber auch jede diejenigen von diesen vergessenen Vorstellungen wieder reproduciert, mit denen sie früher zusammen war, welches Zusammensein mittelbar auf ein Zusammengehören hindeutet.

Dieser hier nicht weiter zu schildernde Mechanismus des Vorstellungsverlaufs hat aber die Folge, daß nicht bloß von demjenigen überhaupt, was wir wissen, in jedem Augenblick nur ein sehr kleiner Teil in unserm Bewußtsein vorhanden ist, sondern daß auch von dem Bilde, das wir uns von unserm 'Ich' nach und nach entworfen haben, in jedem Augenblicke nur einzelne Züge uns wirklich bewußt sind. In der That haben wir in keinem Moment des Lebens unser ganzes 'Ich' beisammen; es wird fast immer durch einzelne Vorstellungsgruppen repräsentiert, die es nur

einseitig und unvollständig darstellen. Und dies partielle 'Ich' übt auch seine bestimmende Wirkung auf die Auswahl unserer Handlungen aus. Ebenso ändert sich im Laufe des Lebens der gesamte Charakter durch die Anhäufung neuer Vorstellungen, durch die Verdrängung älterer, durch die Umwandlung der Gefühle, welche Wert und Unwert später anders verteilen, wie früher; und wir finden uns im Alter häufig in die Stimmungen und den Gesichtskreis der Jugend nicht zurück.

Alle diese bekannten Mängel der Ausbildung der Persönlichkeit dürfen wir ebenfalls von dem göttlichen Geiste leugnen, und schließen also mit der Behauptung, daß die Unendlichkeit und Unbedingtheit desselben keineswegs ihn hindern, persönlich zu sein, daß vielmehr dem endlichen Geiste wegen seine Bedingtheit die vollkommene Ausbildung der Persönlichkeit unmöglich ist.

Drittes Kapitel.

Von den göttlichen Eigenschaften.

§ 42.

Man kann zwei Reihen von Eigenschaften unterscheiden, welche der religiöse Glaube Gott zuschreibt: zuerst die metaphysischen, die aus der Unbedingtheit seines Wesens in allen Richtungen seines Verhaltens hervorgehn; dann die ethischen, welche die ästhetische und sittliche Betrachtung des Weltlaufs noch glaubt hinzufügen zu müssen, um den Begriff des 'höchsten geistigen Wesens' zu dem Begriff Gottes zu veredeln.

Die Religion hat eigentlich bloß das Bedürfnis, die Verfahrungsweisen Gottes zu schildern, welche dem Menschen zum Trost oder zur Richtschnur seines eigenen Verhaltens dienen. Erst die Religionsphilosophie hat die theoretischen Fragen zu beantworten, durch welche Auffassungsweisen widerspruchslos

das gedacht werden könne, was die Religion postuliert. Dieser Versuch ist der Gegenstand dieses Kapitels.

§ 43.

Man spricht von Allgegenwart Gottes, zunächst um die Beschränkung zu negieren, die jedem endlichen Dinge dadurch widerfährt, daß es an dem einen Orte ausschließlich ist. Das Praktische dieser Beschränkung besteht darin, daß ein Ding am Orte o auf andere Dinge an den Orten y oder z entweder gar nicht einwirkt, oder daß seine Wirkungen auf y oder z um so schwächer werden, je weiter die Entfernung dieser Punkte von o ist; endlich daß auch eine Kraft, die auf jenes Einzelding einwirken will, sich bis zu dem Orte o fortpflanzen muß, um dort erst das Ding zu treffen und ihm etwas anhaben zu können.

Diese Folgen sollen von Gott verneint werden. Seine Wechselwirkung mit allen im unendlichen Raum zerstreuten Wesen ist allenthalben gleich groß und gleich unmittelbar. Um auf z zu wirken, braucht der Wille Gottes nicht von irgend einem bestimmten Punkte o aus einen größeren oder kürzeren Weg bis nach z zurückzulegen. Damit umgekehrt z, z. B. ein einzelner Geist durch sein Gebet, auf Gott einwirke, hat seine Bitte nicht nötig, einen Weg zu durchlaufen bis zu dem Punkte o, wo allein sie Gott anträfe. Und ebensowenig bedarf es zum Austausch dieser Wechselwirkung zwischen Gott und dem Einzelwesen z irgend einer Art der Vermittlung durch Zwischenwesen oder Zwischenmaschinerien.

Dies reicht hin, um den für die Religion zunächst brauchbaren Sinn der 'Allgegenwart' zu bezeichnen. Wie es dagegen gemacht wird, daß dies alles stattfinde, braucht man nicht notwendig zu wissen. Jedenfalls aber hat die religiöse Meinung keine Neigung für den Gedanken, daß Gott 'allgegenwärtig' sei, weil er in der That selber unendliche Ausdehnung besitze. Man begnügt sich im Gegenteil, zu wissen, daß seine Wirksamkeit diese un-

endliche Ausdehnung hat; ihm selbst dagegen schreibt man deshalb gar keine Räumlichkeit zu.

§ 44.

Verfolgt man diese Frage philosophisch, so sind allerdings diese beiden Gedanken unmittelbar nicht zu vereinigen. Denn das 'Sein' eines Dinges an einem bestimmten Raumpunkte bedeutet schließlich gar nichts anderes, als daß es von diesem Punkt aus wirkt und in diesem Punkte von Einwirkungen erreicht wird. Behauptet man nun von Gott dies beides in Bezug auf jeden Raumpunkt, so ist nicht mehr zu sehen, wodurch sich diese allgegenwärtige Wirksamkeit noch von einer unendlichen Ausdehnung durch den Raum unterschiede.

Scheut man sich nun dennoch mit Recht, unendliche Raumgröße als eine Eigenschaft des göttlichen Wesens zu betrachten, so würde man Abhülfe bloß darin finden, daß man den Raum garnicht mehr als etwas an sich vorhandenes ansieht, sodaß Gott und die Dinge in ihm sein oder zu ihm in irgend ein Verhältnis treten oder endlich einen Widerstand von ihm erfahren und überwinden können; wenn man vielmehr den Raum als eine bloße Erscheinung auffaßt, die nicht zwischen den Einzeldingen, sondern in ihnen, so weit sie bewußte Geister sind, vorhanden ist und welche in diesen dadurch entsteht, daß sie die verschiedenen unmittelbaren Einwirkungen, welche sie von andern Elementen der Welt (die nur qualitativ von ihnen verschieden, aber nicht durch Entfernung von ihnen getrennt sind, mit denen sie vielmehr so zusammen sind, wie etwa die gleichzeitigen Töne eines Accordes zusammen und zugleich verschieden sind, ohne doch räumlich auseinander zu treten) in jedem Augenblicke erfahren, mit einander vergleichen und sie nach Maßgabe ihrer Ähnlichkeiten, Verwandtschaften und Gegensätze in diesem bloß für das Bewußtsein der Geister existierenden Raum an bestimmte Stellen lokalisieren, welche jenen unräumlichen Verwandtschaftsverhältnissen

entsprechen. Unter dieser Voraussetzung würde Gott, wie vorher, in unmittelbarer und unabgestufter Wechselwirkung mit jedem Einzelwesen stehen, ohne durch eine eigene räumliche Ausdehnung einen Raum füllen zu müssen, der ja nun nicht mehr als ein Objekt vorhanden wäre.

Durch diese Lehre von der 'Idealität' oder 'Subjektivität' des Raumes ließe sich also jenes Postulat der Religion erfüllen. Für das unmittelbare religiöse Bedürfnis bleibt aber diese Rechtfertigung überflüssig.

§ 45.

Die Ewigkeit Gottes läßt sich das religiöse Gefühl als 'beständige Dauer in der unendlichen Zeit' gefallen; aber die Religionsphilosophie ist damit nicht zufrieden. Denn nach dieser Vorstellung erscheint doch die Zeit als eine unabhängig für sich bestehende Macht, deren zerstörende Gewalt nur glücklicherweise durch Gottes Selbsterhaltung überwunden wird. Dem völlig Unbedingten nun darf aber nichts derart vorangehen, wozu es sich erst in ein solches Verhältnis zu setzen brauchte. Man hat daher immer sich bemüht, Gott nicht eine unendliche Dauer in der Zeit, sondern ein außerzeitliches oder überzeitliches Sein zuzuschreiben und in diesem den eigentlich spekulativen Begriff seiner Ewigkeit zu finden.

Man würde deshalb versuchen müssen, auch die Zeit als in dem höchsten Seienden enthalten oder aus ihm fließend zu begreifen, was zuletzt darauf hinausliefe, auch sie als eine bloße Form der Anschauung zu betrachten, in welcher die Ereignisse uns zu verlaufen scheinen, indem oder nachdem sie geschehen; nicht aber als eine vorher vorhandene Ausdehnung, in welche die Ereignisse wirklich eintreten. Dieser Versuch findet weit mehr Schwierigkeit, als der analoge in Bezug auf den Raum. Es scheint uns immer notwendig, daß unser Vorstellen wenigstens in einer wirklichen Zeit verlaufe, damit irgend etwas, das nicht zeitlich verliefe, uns auch nur scheinen könne so zu verlaufen. Man

wird es daher nicht dazu bringen, unsere Phantasie anders zu gewöhnen, und kann nur folgende Punkte sich vorhalten, um zu erkennen, daß dennoch die 'Idealität' der Zeit ein notwendiges Postulat unseres Denkens ist:

1) Ein System von Wahrheiten, z. B. das der mathematischen, enthält Sätze, die durch mehr oder weniger Mittelglieder mit einer gewissen Anzahl von Grundsätzen zusammenhängen. Jedermann ist gewöhnt, diese Ordnung der Sätze sich zeitlich zu symbolisieren: diejenigen sind später zu stellen, die mit den Grundsätzen durch eine größere Zahl von Mittelgliedern zusammenhängen als andere, welche anderen dann früher sind. In diesem Falle verdeutlicht man sich eine Reihe abgestufter, aber unzeitlicher Bedingungsverhältnisse durch diese zeitlichen Bilder.

Man kann sich umgekehrt denken, daß der innere Zusammenhang, der zwischen den wirklichen, 'zeitlich' verlaufenden Ereignissen stattfindet, nichts anderes sei als ein solcher Bedingungsnexus, vermöge dessen jedes Ereignis q erst zu geschehen berechtigt ist, wenn die andern l, m, n, o, p als wirklich vorausgesetzt sind, von denen q nach dieser Reihenfolge bedingt wird.

Wenn es nun Geister giebt, die diesen Zusammenhang sich nur unter der Form eines zeitlichen Nacheinander anschaulich vorstellen können, so ist auch ein anderer Geist denkbar, welcher den ganzen Weltzusammenhang direkt in der Form eines solchen Bedingungsverhältnisses auffaßt, ohne die Ordnung desselben sich erst in ein anschauliches Nacheinander zerlegen zu müssen.

2) Für uns endliche Wesen scheint jede Zusammenfassung des Mannigfachen in Gedanken einen Zeitaufwand zu erfordern. Gleichwohl sieht man ein, daß ein Bewußtsein, welches zwei Elemente a und b in irgend eine Beziehung zu einander bringen soll, zuletzt in einem, unteilbaren Akte die Vorstellungen beider haben und deren Vergleichung vollziehen muß. Denn es käme eben zu keiner Vergleichung, wenn in dem einen Moment bloß a, in dem

anderen bloß b vorgestellt und über der letzteren die erste wieder verloren würde. — Es kann daher in der Natur eines endlichen Geistes liegen, daß er Zeit bedarf, um beide Vorstellungen zu erhalten und die Erinnerung der ersten mit der zweiten zu verbinden. Dagegen ist es möglich, daß ein durchaus zeitloses Vorstellen die ganze Mannigfaltigkeit jenes abgestuften Bedingungsnexus übersehe, der in dem Weltganzen gegeben ist.

3) Man pflegt sich vorzustellen, daß zum 'Geschehen' oder zum 'Bewirken einer Folge durch ihren Grund' eine Zeitstrecke nötig sei, und daß der ganze Sinn dieser beiden Ausdrücke verloren gehe, wenn man von einem zeitlosen Geschehen oder Wirken sprechen wollte.

Gleichwohl ist nicht einzusehen, inwiefern dann, wenn der vollständige Grund g einer Folge f wirklich gegeben ist, noch das Verfließen einer leeren Zeit T notwendig oder nützlich sein könnte, um das Eintreten des f zu verwirklichen. Auch würde sich gar nicht bestimmen lassen, wie lang die Strecke T zu diesem Zwecke sein müßte: da jeder leere Zeitpunkt jedem andern völlig gleich ist, so würde f mit gleichem Rechte nach jeder beliebigen, längeren oder kürzeren, Zeit T eintreten.

Diese Unbegreiflichkeiten verschwinden bloß dann, wenn man das Geschehen selbst als das erste annimmt, die Zeit aber als das sekundäre, d. h. wenn man einen Übergang eines Zeitmomentes in einen zweiten so oft annimmt, als ein Übergang eines reellen Thatbestandes g in einen andern γ stattfindet. Die weitere Vergleichung vieler mit einander konkurrierender Ereignisreihen, in denen jene Übergänge von g zu γ zwischen denselben zwei Endpunkten in verschiedener Anzahl stattfinden, würde dann dazu führen, nicht bloß einen Wechsel von Zeitmomenten, sondern den Verlauf einer stetigen Zeit vorzustellen, in der dann die einzelnen Ereignisse ihren Platz finden.

Hiermit sollte also gesagt sein, daß auch die Welt, die das unzeitliche Vorstellen jenes Geistes übersieht, keineswegs ein

bloßes System von Wahrheiten zu sein braucht, sondern eine Welt in der wirklich etwas geschieht und gewirkt wird, ohne daß eine an sich verlaufende 'Zeit' eine Bedingung für dies Geschehen und Wirken wäre.

§ 46.

Für das religiöse Gemüt reicht es hin, die Allmacht Gottes so groß zu denken, daß nichts Wirkliches ihr widerstehen kann; philosophisch würde sie aber, so gefaßt, nur eine größere Kraft neben kleineren sein, die ihr doch immer, wenn auch nicht mit Erfolg, Widerstand leisten könnten. Man verlangt daher, daß es außer der Allmacht überhaupt keine unabhängige Macht gebe, sie selbst aber ohne Schranken ihres Hervorbringens sei.

Drückt man dies so aus: 'Gott könne alles Mögliche', so setzt man seiner Macht doch wieder Bedingungen. Unabhängig von ihr scheint darüber entschieden zu sein, was 'möglich' ist; und an diese Entscheidung wäre sie gebunden. Wollte man dagegen sagen: 'Gott könne auch das Unmögliche', so würde man damit bloß zugestehen, daß dies 'Unmögliche' eben nicht an sich unmöglich sei.

Zunächst bleibt daher nur übrig, Gott selbst bestimmen zu lassen, wo die Grenzen des Möglichen und des Unmöglichen liegen sollen. Allein diese Auskunft widerstrebt uns zunächst, weil wir zwar die partikularen Gesetze, nach denen die Ereignisse in der Wirklichkeit zusammenhängen, [aber auch nur sie] leicht als solche betrachten können, die auch hätten anders sein können, als sie sind, und die wir deshalb als hervorgegangen aus einer willkürlichen Satzung Gottes immerhin ansehen können. Indeß zuletzt werden wir doch auf die Frage zurückgeführt, ob denn auch diejenigen allgemeinsten Wahrheiten, die uns als an sich gültige und notwendige erscheinen, auf gleiche Weise als Satzungen einer an sie selbst noch nicht gebundenen Macht angesehen werden sollen.

§ 47.

Wollten wir zuerst annehmen, daß Gott die Wahrheit nur anerkenne, so würde doch dies selbst undenkbar sein, wenn nicht der Inhalt dieser Wahrheit in Übereinstimmung wäre mit dem Wesen des Anerkennenden.

Denn zuerst: daß irgend etwas in der Art seines Wirkens sich irgend einem Gesetze 'unterwürfe', ist überall eine leere Redensart, wo sie auch angewandt wird. Das, was ein Gesetz befiehlt, kann von einem Wesen nur dann, wie man sagt, 'befolgt' werden, wenn die von dem Gesetz beschriebene Verfahrungsweise ohnehin der eigene modus agendi der Natur dieses Wesens ist. Erst hinterher, wenn wir verschiedene Thätigkeiten dieses Wesens mit einander vergleichen, können wir das ihnen Gemeinsame durch den Ausdruck eines solchen 'Gesetzes' bezeichnen; und es erscheint uns dann als eine dem Wesen selbst vorangehende Vorschrift, dem dieses sich unterwürfe.

Aber auch im bloßen Denken könnte Gott die Wahrheit nicht als solche 'anerkennen', wenn nicht das, was sie befiehlt, wieder in völliger Übereinstimmung mit den Forderungen seines eigenen Denkens wäre; sodaß die einfachsten Wahrheiten wiederum nichts anderes sein können, als die in Gestalt von Sätzen ausgedrückte Natur des göttlichen Denkens selbst.

Man findet also in beiden Fällen, daß die Wahrheit nicht 'anerkannt' werden kann, ohne bereits zur eigenen Natur Gottes zu gehören.

§ 48.

Der andere Gedanke würde sein: daß Gott die noch nicht vorhandene Wahrheit schaffe.

Will man dies buchstäblich so meinen, so darf man sich nicht vorstellen, daß Gott mit Bewußtsein und Überlegung diesen bestimmten Inhalt der Wahrheit zur Wahrheit gemacht habe. Denn diese wählende Thätigkeit würde immer wieder den Besitz anderer Wahrheit voraussetzen, durch den sie geleitet oder doch

wenigstens zur Unterscheidung dieses Wahrheitsinhaltes von anderen Inhalten gebracht würde, auf welche jene Wahl auch hätte fallen können. Wir dürfen vielmehr in diesem Falle unter demjenigen 'Gott', der als Subjekt dieses Schaffens gemeint wird, nichts weiter vorstellen, als eine noch ganz namenlose, inhaltlose Kraft, ein bloßes unbedingtes Können, welches an sich noch auf gar kein Ziel gerichtet ist und durch gar keine Verfahrungsweise charakterisiert ist. Ein solches ganz leeres Können dürfen wir aber nicht als etwas betrachten, was an sich wirklich sein könnte; es ist vielmehr eine Abstraktion, die erst dann wieder anwendbar wird, wenn wir uns irgend eine bestimmte Verfahrungsweise denken, in deren unbedingter Durchführung sich diese Macht zeigt.

Das heißt: wir würden auch von diesem Gedanken aus darauf zurückkommen, daß der Gott, der alle Wahrheit 'schafft', eben nur diejenige Macht ist, deren modus agendi durch jene Wahrheit bezeichnet wird. Oder anders: es hat keinen Sinn, daß Gott die Wahrheit schaffe, er muß sie vielmehr selbst sein.

§ 49.

Dies vorläufige Resultat erweckt dennoch nicht völlige Befriedigung: der Inhalt der 'ewigen Wahrheiten', zu denen wir ja auch die logischen und mathematischen rechnen müssen, erscheint uns deswegen als nicht passend, um das Wesen Gottes selbst zu sein, weil wir keinen Zusammenhang zwischen diesen an sich gleichgültigen Wahrheiten und den ethischen oder Wertprädikaten sehen, auf denen für uns die Würde und Heiligkeit des göttlichen Wesens beruht.

Es entsteht daher das neue Bedürfnis, auch dieses jetzt als 'Wahrheit' definierte Wesen Gottes nur als einen sekundären Ausdruck der anderen, eigentlich erst wahrhaft göttlichen Natur anzusehen, welche durch jene anderen Prädikate Gottes bestimmt wird. Oder mit anderen Worten: es darf nicht die Allmacht, deren eigener modus agendi die ewigen Wahrheiten sind, nach der

gewöhnlichen Vorstellungsweise als eine Eigenschaft betrachtet werden, welche Gott neben und unabhängig von jenen ethischen Eigenschaften zukäme, sondern sie selbst müßte bloß ein formales Prädikat dieser letzteren sein; d. h. eben jene Güte oder Heiligkeit Gottes, die sein eigenstes Wesen ausmacht, müßte das Subjekt und der Grund dieser Allmacht sein, sowohl so, daß aus ihr die Unbeschränktheit dieser Macht folgte, als auch so, daß eben die Natur dieser Güte selbst den Inhalt der ewigen Wahrheiten bestimmte, welche die überall geltende Verfahrungsweise der Allmacht bilden.

Dies Postulat muß einstweilen, und vielleicht für immer, Postulat bleiben. Das heißt: wir müssen verlangen, daß in Gott diese Einheit seines Wesens stattfinde, daß in ihm nicht zwei oder mehrere Attribute bloß neben einander zusammen sind, sondern daß eines sei, aus dem alle übrigen stammen. Wir können uns ferner nicht entschließen als ein solches wesentliches Attribut ein anderes anzuerkennen, als ein solches des höchsten ethischen Wertes. Allein wir sind nicht imstande, die Abhängigkeit aller Wahrheit von dieser Güte Gottes wirklich nachzuweisen oder uns deutlich zu machen — ein Punkt, auf den wir später zurückkommen. Hier begnügen wir uns, eben nur diese Forderung auszusprechen und uns gegen jede solche anthropomorphistische Psychologie des göttlichen Wesens zu erklären, die auch in ihm, wie in dem Menschen, einen 'Verstand', welcher eine schlechthin gültige, absolut gegebene Wahrheit 'anerkennen' muß, einem 'Willen' vorausschickt, der innerhalb dieser Schranken ganz neue, ihm allein angehörige Zwecke verfolgt.

§ 50.

Man kommt zu ähnlichen Bedenken bei Betrachtung der ethischen Prädikate Gottes, die wir vorläufig in den einen Begriff des Guten zusammenziehen. Für uns heißt 'gut sein' zunächst: sich den allgemeinen Gesetzen des 'Gewissens' unterwerfen, die wir als eine von uns ganz unabhängige, verpflichtende Macht

empfinden. So ist dies Prädikat auf Gott nicht übertragbar, wie denn z. B. alle damit weiter zusammenhängenden Begriffe, von 'Tugend' 'Pflicht' 'Vollkommenheit', auf ihn gar nicht oder nur ungeschickt übertragbar sind.

Andererseits würde uns der Ausdruck nicht befriedigen: Gott selbst 'bestimme' diese höchsten Gesetze. Solange wir nicht in der Natur Gottes noch einen anderen, konkreteren Rückhalt wissen, aus dem sie hervorgehen, würde mit diesem Ausdruck nicht viel mehr gesagt sein, als überhaupt dies: daß jene Gesetze die ewige, niemals erst geschaffene Verfahrungsweise Gottes oder seine eigene Natur sind.

Hiermit nun würden wir uns zufrieden stellen, sobald sich nachweisen ließe, daß eben diese 'moralischen Gesetze' oder daß überhaupt 'das Gute' einen absoluten Wert besitze, dessen unmittelbare Deutlichkeit die sonst stets wiederholbare Frage absurd erscheinen läßt: warum gerade dieser Inhalt, und warum nicht irgend ein anderer die Natur des höchsten Wesens ausmache. — Es fragt sich nun, ob das, was wir als 'gut' bezeichnen, sich so auffassen läßt.

§ 51.

Jedes Gesetz des Handelns befiehlt uns zuletzt entweder in der äußern Welt an die Stelle eines thatsächlichen Zustandes z einen andern z' zu setzen oder auch z gegen den drohenden Eintritt von z' aufrecht zu erhalten, oder zweitens in uns selbst an die Stelle des innern Zustandes oder der Gesinnung z eine andere z' zu entwickeln oder z gegen z' zu verteidigen.

Dächten wir uns nun, es gäbe in der ganzen Welt kein einziges Wesen, welches imstande wäre von z oder z' Lust oder Unlust zu erfahren, so würde es völlig widersinnig sein, einem unbedingten Gesetze, welches solche Veränderung oder Erhaltung von Zuständen vorschriebe, eine unbedingt verpflichtende Würde zuzuschreiben. Es könnte allerdings ein solches Gesetz gleich andern Naturgesetzen uns zu seiner Befolgung zwingen;

aber niemals könnte es uns seine Befolgung im moralischen Sinne als unsere Pflicht abverlangen.

Alle diejenigen Moralsysteme, welche eine unbedingte Heiligkeit ihrer moralischen Gesetze verlangen und jeden Zusammenhang derselben mit dem Gedanken eines zu realisierenden Gutes völlig ablehnen, gehen von sehr respektabeln Gesinnungen, aber von einem Fehler des Gedankens aus. Unser Gewissen nämlich belehrt uns, daß das Streben nach eigner Lust zwar ganz natürlich, aber an sich sittlich gleichgültig ist und keineswegs unter die moralischen Motive unseres Handelns aufgenommen werden soll. Dagegen sind anderseits moralische Gesetze widersinnig, wenn sie auf gar keinen Zweck eines zu realisierenden Gutes in der Welt bezogen sind.

Die 'absolut verpflichtende Kraft' dieser Gesetze leugnen wir nicht, sondern interpretieren sie bloß. Sie rührt davon her, daß eben der Inhalt der Gesetze die notwendige Vorbedingung für die Realisierung der höchsten Güter in der Welt ist. Die 'Tugend' des Einzelnen besteht darin, nicht direkt nach eigenem Besten zu streben, sondern sich diesen allgemeinen Verfahrungsweisen unterzuordnen, durch welche für alle genußfähigen Subjekte die größte Summe der Güter erzeugt wird.

In Übereinstimmung mit unserm Gewissen können wir daher das Wohlwollen, als das Streben nach Erzeugung fremder Lust, für den eigentlichen Kern aller Güte ansehen; und aus ihm würden sich die einzelnen Formen der sittlichen Tugenden eben deswegen ableiten lassen, weil dies 'Wohlwollen' nicht direkt auf ein dem einzelnen Geiste als wünschenswert vorschwebendes Ziel sich richten darf, sondern die bestimmten Wege einschlagen muß, auf denen es gemäß dem Zusammenhang der Dinge zur Verwirklichung der größten Summe der Güter beitragen kann.

Tragen wir nun dies über auf Gott, so stehen ihm, dem unendlichen Geist, die einzelnen moralischen Ideen nicht als fremde oder ihm übergeordnete Gebote gegenüber, sondern ihr

Inhalt ist eben die Natur seines eignen Handelns. Einfach gesagt, wie man längst es religiös ausdrückt: Gott ist nicht sowohl gut, durch Übereinstimmung mit einem Begriff des 'Guten', sondern er ist die Liebe oder das Streben nach Verwirklichung des Glückes genußfähiger Wesen, aus welchem alle speciellen 'moralischen Ideen' selbst erst als Ausführungsmaxime dieses an sich 'heiligen' oder 'guten' Strebens hervorgehen.

Viertes Kapitel.

Von der Schöpfung.

§ 52.

Verschiedene Schwierigkeiten, welche die ethischen Prädikate Gottes noch darbieten, verschieben wir auf die Betrachtung des Verhältnisses, in welchem wir Gott zur Welt stehend denken und welches wir bequem in die drei Titel von der 'Schöpfung', 'Erhaltung' und 'Regierung' zerfällen können, deren ersten wir sogleich beginnen. —

Die Frage nach der Schöpfung fällt uns aber nicht zusammen mit den Beschreibungen, welche die Kosmogonien der verschiedenen Religionen von der Geschichte der ersten Entstehung der Welt und ihrer Bestandteile zu geben pflegen. Die Reihenfolge nämlich, in der etwa die verschiedenen Geschöpfe nacheinander aufgetreten sind, würden wir zu dem Inhalt der Weltordnung rechnen, welche von Gott geschaffen ist. Unter 'Schöpfung' würden wir nur die Hervorbringung dieser gesamten Ordnung mit aller ihrer inneren Mannigfaltigkeit verstehen; und die Bedeutung der Schöpfung würde daher dieselbe bleiben, mag man sich jene Reihenfolge so oder anders vorstellen.

Auch diese engere Frage nun läßt nur teilweis eine Antwort zu. Jedes Wirken ist unbegreiflich in der Art und Weise, wie es seine nächste Wirkung hervorbringt. Ebenso wird man niemals

sagen können, durch welches Verfahren es Gott gelungen sei, oder wie er es gemacht habe etwas zu 'schaffen', was vorher nicht da war. Alle auf diese Frage gerichteten Anstrengungen bringen es bloß zu Bildern, welche das, was erklärt werden sollte, notwendig unter irgend einer Form voraussetzen. Nur darnach haben wir also zu fragen, in welches bleibende Verhältnis Gott zur Welt dadurch tritt, daß er sie 'schafft'. Oder mit anderen Worten: wir wollen nicht den Hergang der Schöpfung, sondern nur die ewig gültige Folge deutlich machen, die für das Verhältnis zwischen Gott und Welt daraus entsteht, daß sie sein 'Geschöpf' ist oder als solches von uns gefaßt wird.

§ 53.

Die Lehren von einer Emanation der Welt aus Gott geben, abgesehen von ihren unbrauchbaren Bildern, keine hinreichende Auskunft über das Verhältnis, in welchem die Welt, die doch vorhanden sein mußte in Gott, ehe sie aus ihm 'emanierte', damals zu Gott stand; noch auch über die Veränderung, die dieses Verhältnis durch die Emanation erfahren hat. Denn daß die Welt vorher in Gott, jetzt aber außer ihm sei, sind eben auch bloß bildliche Redensarten, von denen man zu erfahren wünscht, welches bestimmte begriffliche Verhältnis sie bedeuten.

Deutlich ist bloß, daß diese Lehren den Grund des angeblichen 'Emanierens' der Welt in diese selbst verlegen, was am meisten dann sichtbar ist, wenn sie geradezu den 'Abfall' der Welt von Gott lehren. Aber unklar bleibt auch hier, was die Welt gewesen ist vor diesem 'Abfall' und in welches neue Verhältnis sie durch ihn getreten ist. — Nur der Begriff einer 'Schöpfung', die von Gott ausginge, ist entschieden durch diese Lehren verneint.

§ 54.

An sie schließen sich die anderen Lehren, welche von einer eigenen 'vorweltlichen' Entwicklung der Natur Gottes

sprechen, als deren letzte Stufe die Notwendigkeit hervortritt, in einer Welt 'sich zu objektivieren'.

Der ganze Gedanke einer innerlichen Bildungsgeschichte, welche Gott zu durchlaufen habe, um seinem eigenen Begriffe zu entsprechen und das zu werden, was er an sich sein wollte, ist in aller Weise auf das Unbedingte unanwendbar und ist nur daraus entstanden, daß unser subjektives Denken, wenn es das Wesen Gottes begreifen will, dies nicht in einer einzigen Anschauung vermag, sondern bloß so, daß es eine Menge von Begriffen verschiedenen Wertes unter einander verknüpft, von denen einige gleichsam den noch leeren Umriß darstellen, in welchen hinein die konkreteren Bestimmungen nach und nach einzuzeichnen sind.

Man kann daher sagen, daß vielleicht unser Begriff von Gott durch eine solche dialektische Entwicklung unserer Gedanken von einem einfachen Keim aus erzeugt und ausgebildet wird, daß dagegen Gott selbst nicht dieselbe Entwicklung seiner Natur durchläuft.

Setzen wir daher dies Wesen Gottes als von Ewigkeit her abgeschlossen, so bleibt von diesen Entwicklungstheorien nur der Gedanke übrig, daß die Welt nicht von selbst aus Gott emaniert, sondern daß in Gottes eigenem Wesen ein Drang liegt, welcher zum Übergang in eine ihm dann irgendwie gegenüberstehende Welt nötigt, sodaß jedenfalls der Begriff einer 'Schöpfung', welche auch hätte unterbleiben können, hier wiederum ausgeschlossen ist und die Schöpfung vielmehr zu einem unvermeidlichen Geschehen verwandelt wird.

§ 55.

Eine zweite Reihe von Ansichten stimmt darin überein: die Welt sei durch den Willen Gottes und würde nicht sein, wenn er nicht wollte.

Es ist aber unmöglich, sich diesen Willen als einen an sich völlig inhaltlosen, nach keiner Richtung mehr, als nach einer andern hin geneigten Akt zu denken. Man würde nicht begreifen, wie

aus einem solchen Willen gerade die gegebene Welt, und nicht eine andere von den vielen denkbaren, hervorgebracht worden sei. In der Natur Gottes werden wir daher immer ein Motiv suchen, das Gott nicht bloß zum Wollen überhaupt veranlaßt, sondern ihn bewegt, gerade das zu wollen, was er will.

Diese Überlegungen finden sich z. B. bei Leibniz: eine unwillkürlich wirksame göttliche Phantasie erfindet unzählige in ihrem inneren Zusammenhang konsequent abgeschlossene Weltbilder, mögliche und unmögliche; von denen, die der Verstand Gottes als mögliche anerkennt, beruft dann der Wille Gottes dasjenige zur Wirklichlichkeit, welches das vollkommenste ist, d. h. die größte Summe von Gütern enthalten würde.

Hierbei bleiben zwei Punkte zweifelhaft:

1) ob der 'Wille' hinreicht, damit bei Gelegenheit desselben die Welt entstehe, oder ob eine besondere 'Schöpfungsthat' hinzukommen müsse;

2) worin das eigentlich besteht, was die von Gott gebilligte Welt durch ihre 'Zulassung zur Wirklichkeit' gewinnt und was sie vorher nicht besaß.

§ 56.

Die erste Frage knüpft sich an eine menschliche Erfahrung. Die Bewegungen unsers Körpers sind zwar die unmittelbaren Folgen unseres Willens; allein sie werden durch ihn nicht so hervorgebracht oder gemacht, daß wir wüßten, wie sie eigentlich zustande kommen, und sie im einzelnen dirigieren könnten.

Durch einen allgemeinen Naturlauf, der von uns unabhängig und uns unbekannt ist, wird es bewirkt, daß an das Vorhandensein unsers Willens sich eine Veränderung in unserm Körper anknüpft. Allein indem diese Bewegung auf uns unbekannte Weise geschieht, erhalten wir durch eine besondere Einrichtung unserer Nerven in jedem Augenblick eine deutliche Empfindung von dem Grade, in welchem sie bereits verwirklicht ist und sich dem von uns gewünschten Ziele nähert.

Hieraus erwächst uns die Täuschung, als wären wir mit unserm persönlichen Bewußtsein wirklich als das thätige und alles im einzelnen hervorbringende Princip in unsern Gliedern gegenwärtig. Ein Stein dagegen, der unserer bewegten Hand entschlüpft, bringt dann zwar in der Außenwelt noch mancherlei Nachwirkungen hervor. Allein von seiner weiteren Bewegung haben wir nur mittelbar, durch das Auge, Kenntnis; seine weitere Wirkung erscheint uns deshalb als etwas Fremdes, das sich an unsere That bloß knüpft. Die That selbst hört auf mit dem Moment, wo der Stein sich von uns trennt.

Jene Sympathie nun, mit welcher die thätige Seele alle Bewegungen ihres Körpers unmittelbar mitfühlt und in ihnen gegenwärtig bleibt, ist das, was man mit Recht auch von der göttlichen 'Schöpfung' erwartet: die Entstehung der Welt kann sich nicht an den Willen wie eine fremde Nachwirkung knüpfen, gleich jener des losgelassenen Steines, sondern nur so, daß der Wille in ihr immer gegenwärtig bleibt, wie in den Bewegungen unsrer Glieder.

Allein dieses richtige Bedürfnis wird auf eine unrichtige Weise befriedigt, wenn man von Gott eine ähnliche 'Schöpfungsarbeit' verlangt, wie für den Menschen die Ausführung seiner That eine 'Arbeit' ist. Für Gott existiert die Außenwelt nicht, in welche hinein sich Nachwirkungen seines Willens verlieren könnten, die nicht mehr seine eigenen unmittelbaren Zustände blieben und von ihm als die seinigen gefühlt würden. Andrerseits kann die Ausführung seiner That den Widerstand nicht finden, in dessen empfundener Bewältigung für uns Menschen das Zeugnis liegt, daß der entstehende Erfolg aus unsrer eignen That entspringt.

Wir müssen daher alle die Phantasien von einer göttlichen 'Schöpfungsarbeit' ablehnen, welche nur da eine wirkliche 'Schöpfung' zu sehen glauben, wo eine entsprechende Mühe zu finden ist, und behaupten allerdings, daß der göttliche Wille, ohne weitere That, zur Schöpfung hinreicht, daß aber gleichwohl diese nicht ein

fremder Erfolg ist, der sich an den Willen bloß knüpft, sondern eben Erzeugnis des thätigen Willens in einer Weise, wie sie uns Menschen nicht zu teil wird (wie am Anfang dieses Paragraphen gezeigt) und für welche wir bloß durch jene Gefühle der Arbeit eine Art von Ersatz erhalten, indem uns diese die Täuschung veranlassen, als sei unser Wille wirklich unmittelbar die erzeugende Ursache unsrer Bewegung.

§ 57.

Die zweite Frage: worin die 'Zulassung zur Existenz' bestehe, welche der Wille Gottes ausspricht, müssen wir dahin beantworten, daß sie gar nichts ist, als dieser Wille selbst.

Wir können in Gott nicht eine Reihenfolge vorstellen, in welcher erst die bloße problematische Vorstellung einer Welt, dann ihre Billigung durch den Willen geschähe, und endlich dieser noch ein dritter Akt der Verwirklichung folgte, von welcher sich gar nicht sagen ließe, worin sie noch bestehen könnte. Jene 'Vorstellung' der Welt und ihre 'Billigung' fallen uns in einem einzigen, unteilbaren Akt zusammen; und eben weil es für Gott nicht noch besondere zu erfüllende Bedingungen giebt, unter denen sein Wille (so wie der menschliche) zur Wirklichkeit wird, so ist diese innere Thätigkeit Gottes sofort die Schöpfung der Welt selbst, nicht aber die bloße Vorbereitung zu einer solchen, die erst noch stattfände durch jene undefinierbaren Handlungen, die man das 'Zulassen zur Existenz' oder das 'Heraussetzen der Welt aus ihrer Immanenz in Gott zu transcendenter Wirklichkeit' oder die 'Objektivierung' der zuerst als 'bloß subjektiver Zustand in Gott' bestandenen Welt zu nennen pflegt.

Man muß sich klar machen, daß alle diese Ausdrücke eigentlich gar nichts bestimmtes bezeichnen, sondern nur ein unklar gefühltes Bedürfnis, durch ganz unpassende Bilder täuschend, befriedigen. Ob man die Welt außer oder in Gott denkt, ist solange ganz gleichgültig, bis man nachweisen kann, welche Vorteile oder Nach-

teile für die Welt oder für den Begriff von Gott durch das eine oder das andre entstehen.

Was man hier im allgemeinen verlangt, ist nur dies, daß die Welt nicht bloß 'ein Zustand Gottes' sei, in dem Sinn, wie wir Zustände einzelner Wesen von diesen Wesen unterscheiden. Vielmehr soll sie oder die Wesen in ihr zugleich 'etwas für sich' sein.

Allein eine praktische Auslegung des Wertes, den dieser Ausdruck 'für sich sein' hat, würde nur darin bestehen, daß jedes Wesen, welches ein eigenes Centrum seiner 'Zustände' bildet, seiner selbst bewußt ist, sein Dasein als das seinige 'genießt', und einen Willen ausübt, den es für den seinigen erkennt, eben hierdurch, durch diese Art seines Verhaltens etwas Selbständiges, 'Fürsichseiendes' und nicht ein 'bloßer Zustand eines Anderen', auch nicht des göttlichen Wesens ist.

Wenn aber dies Wesen einmal so ist, so hat es diese 'Selbständigkeit', man mag es als in Gott oder als außer ihm befindlich ansehen. Und von einer Welt, die so 'selbständig' ihrer Natur nach ist, bleibt das persönliche Wesen Gottes auch dann in immer gleichem Grade verschieden, wenn man sich außerdem diese Welt als außer ihm denkt, oder wenn man annimmt, daß sie, samt dieser innern Selbständigkeit, immer nur ein 'ihm immanentes Produkt' seiner Thätigkeit ist.

Fünftes Kapitel.

Von der Erhaltung der Welt.

§ 58.

Wenn man sagt, Erhaltung sei 'fortwährende Neuschöpfung', so wiederholt man überflüssig den Gedanken der vollständigen Abhängigkeit der Welt von Gott — überflüssig deswegen, weil man keinen Grund hat anzunehmen, der Wille könne sich ändern, der diese Welt gewollt hat.

Behauptet man im Gegenteil, die einmal geschaffene Welt sei ganz auf eigene Füße gestellt und erhalte sich ohne weitere Teilnahme Gottes, so entgegnen wir unsere früheren Überzeugungen, nach denen alle die Wirkungen, durch deren gesetzliches Ineinandergreifen der Weltlauf sich erhalten soll, undenkbar sind, ohne in allen wirksamen Elementen die beständige Gegenwart und Wirksamkeit desselben einzigen unendlichen Wesens anzunehmen, aus welchem wir die erste Schöpfung der Welt ableiteten.

Der eigentliche Fragepunkt, der bei dieser Gelegenheit hervortritt, ist der: ob Gott sich vorbehalten habe, die einmal von ihm gestiftete Ordnung des Weltlaufs durch neue Eingriffe zu ändern, oder ob er darauf verzichtet habe und die Entwicklung aller Ereignisse nur der stetigen Gesetzlichkeit der Natur überlassen habe.

§ 59.

Gäbe es unter den Elementen, welche die Welt bilden sollen, keines, das mit unberechenbarer 'Freiheit' neue Reihen von Ereignissen anfangen könnte, so gäbe es gar kein Motiv, wiederholte göttliche Eingriffe zu vermuten.

Auch dann freilich brauchten diejenigen empirischen Gesetze, welche den unserer Erfahrung zugänglichen Abschnitt des Weltlaufs beherrschen, keineswegs für immer gültig zu sein; und diejenigen, welche, auf Voraussetzung dieser Gültigkeit hin, die Erhaltung oder die Umformung der jetzigen Weltzustände auf unendliche Zeiten hinaus vorausberechnen, sollten dies berücksichtigen. Es ist sehr wohl möglich, daß die Ereignisse selber sehr langsam umwandelnd auf die Dinge zurückwirken, an denen und durch die sie stattfinden; daß folglich auch im Laufe langer Zeiträume den immer gültigen höchsten mechanischen Wahrheiten sich veränderte Substrate unterordnen und dadurch auch die empirischen Gesetze andere werden, nach denen in später kommenden Zeiten die Ereignisse sich verknüpfen.

Allein bei alledem würde doch auch eine solche Veränderlichkeit des Wirkens in der Natur ohne göttliche Eingriffe denkbar und selbst eine gesetzliche Folge der vorangegangenen Naturentwicklung sein können. Ein Grund zur Annahme besonderer Mitwirkung Gottes könnte nur darin liegen, daß es in der Welt unberechenbare Elemente hat geben sollen, deren Wirkungen nicht von selbst nach den allgemeinen Naturgesetzen zur Verwirklichung des Zweckes der Welt beitragen, sondern in die Richtung dieser Verwirklichung durch besonderen Einfluß zurückgebracht werden müssen.

Nur die Geister können solche Elemente vorstellen. Gäbe es einen bloßen Naturlauf, so würde niemand an göttliche Korrektionen desselben denken. Aber die 'Geschichte des Geisteslebens', sobald sie die Möglichkeit freier Anfänge einschließt, kann in Widersprüche mit den Zwecken der Welt führen, die durch keine Naturgesetzlichkeit, sondern nur durch besondere Einwirkungen Gottes aufgehoben werden können.

§ 60.

Alle diese göttlichen Eingriffe würden unter den Begriff des Wunders fallen. Diesen Begriff definiert man häufig auf eine für ihn zu ungünstige Weise. Er bedeutet niemals das bloße grundlose Aufhören der naturgesetzlichen Ordnung, sondern enthält allemal zugleich den Gedanken einer göttlichen oder einer von Gott übertragenen Wirksamkeit als positive Bedingung, die zu jener Negation der Naturordnung führt.

Es ist zweitens eigentlich ein undenkbarer Gedanke, daß, wie man sagt, 'die Naturordnung aufgehoben werde' und infolge dessen der 'wunderbare' Verlauf der Dinge eintrete. Ordnungen, Gesetze rc. existieren nicht für sich, als verwundbare Dinge, die vernichtet werden könnten. Die wunderthätige Macht könnte zunächst doch bloß die Natur der realen Elemente ändern, die so wirken, daß man hinterher die Art ihres Wirkens durch solche Gesetze bezeichnen kann. Diese Änderung ihrer Natur aber würde ent-

weder dahin führen, daß sie nun anderen empirischen Gesetzen gehorchten, oder auch daß sie zwar denselben Gesetzen unterthan blieben, aber nun, ihnen zufolge, andere Wirkungen als vorher hervorbrächten. Da nun unserer allgemeinen Ansicht nach Gott in unmittelbarer Wechselwirkung mit allen Elementen der Welt steht, diese aber, die Dinge, das, was sie sind, niemals aus eigenem Rechte, sondern in göttlichem Auftrage sind, so können wir es nicht undenkbar finden, daß zwischen Gott und einzelnen Dingen diese Wechselwirkung veränderlich sei und daß durch diese Veränderung der Natur der Elemente ohne irgend eine Aufhebung der allgemeinen Gesetze, vielmehr nun infolge derselben, neue Wirkungen entstehen, die in dem vorangegangenen Laufe der Begebenheiten für sich nicht begründet waren.

Drittens muß man hinzufügen, daß man im 'Wunder' niemals die allgemeine Aufhebung der Naturgesetze vorstellt. Vielmehr sollen diese Gesetze nur für einen kleinen Komplex von Dingen und Wirkungen augenblicklich nicht maßgebend sein, umsomehr dagegen fortfahren in der ganzen übrigen, diesen Komplex umgebenden Welt zu gelten. Denn nur so kontrastiert ja das 'Wunder' als solches mit dem übrigen Weltlauf.

§ 61.

Dieser Nachweis der Denkmöglichkeit der Wunder entscheidet gar nichts darüber, ob wir sie als wirklich geschehen oder jetzt noch möglich ansehen sollen.

Konsequent ist nun bloß die ganz irreligiöse Ansicht, die überhaupt von Gott und seinem dauernden Verhältnis zur Welt nichts wissen will. Wer aber dies einmal zugiebt und dabei zwar die Wunder glaubt, die mit der Stiftung der Religion verbunden sind, dagegen Wunder der Gegenwart leugnet, folgt dabei bloß einem starken Gefühle der Wahrscheinlichkeit, das uns aus unserer gegenwärtigen Weltkenntnis entspringt, kann jedoch einen wissenschaftlichen Grund für diese Teilung seines Glaubens nicht aufbringen.

Um zu wissen, in welchen Fällen wir Wunder zugeben sollen, und in welchen nicht, müßten wir den ganzen Plan kennen, den Gott mit der Welt verfolgt, sowie die Wichtigkeit der Widerstände, die der Durchführung desselben durch die freien Handlungen der Menschen und ihre Nachwirkungen entstehen. Dann erst wüßten wir, wo es, menschlich zu reden, sich für Gott der Mühe verlohnt oder seiner würdig ist, die allgemeine Ordnung, der er das ungeheure Ganze des Naturlaufs anvertraut hat, an einzelnen Stellen zu modificieren. Hierüber aber ist keine wissenschaftliche Entscheidung möglich.

Was aber den Inhalt der Wunder betrifft, so ist so viel freilich klar, daß diejenigen nicht geschehen sein können, deren ganzer Inhalt nur Bedeutung für falsche Vorstellungsweisen eines bestimmten Zeitalters hat, dagegen völlig sinnlos wird für die Zeiten, die hierüber das Richtige erkannt haben. Gleichwohl brauchen auch solche Wunder, wie z. B. die Himmelfahrten, nicht bloße Erdichtungen und auch nicht bloß krankhaft erzeugte subjektive Hallucinationen derer zu sein, die sie gesehen haben. Sie können zwar Visionen sein, deren Inhalt so, wie er geschaut wird, nicht wirklich vorgeht, die aber doch nicht als leere Träume grundlos, sondern durch eine wirkliche göttliche Einwirkung auf die Seele entstehen und den Sinn eines wirklich jetzt vorgehenden, aber einer übersinnlichen Welt angehörigen Ereignisses in der verständlichen Sprache der menschlichen Einbildungskraft ausdrücken.

§ 62.

Den äußern Naturlauf zeigt uns die Erfahrung so ununterbrochen an allgemeine Gesetze gebunden, daß die Annahme eines Wunders, welches direkt diesen Zusammenhang veränderte, eine äußerst geringe Wahrscheinlichkeit für uns hat. Dagegen ist es für eine religiöse Weltauffassung wesentlich, den Weltlauf nicht als eine bloße Abfolge völlig determinierter Ereignisse anzusehen, sondern mindestens in dem geistigen Leben die Wirk-

lichkeit einer Freiheit festzuhalten, die dem Lauf der Begebenheiten unvorhergesehene Richtungen geben kann und die Geisterwelt zusammen mit Gott etwas erleben läßt, was nicht von Anfang an zu dem unvermeidlichen künftigen Bestande der Welt gehört.

Nicht unmöglich kann es uns deshalb scheinen, daß auf dieses Innere der Geister eine wunderbare Einwirkung Gottes, als Inspiration, als Kräftigung eines bereits vorhandenen Willens und in ähnlicher Weise so stattfindet, daß hierdurch dem Geiste Mittel zur Ausführung seiner Handlungen und zum Widerstand gegen die Außenwelt gegeben werden, die ohne diese Unterstützung ihm gefehlt hätten.

Auf diesen Gedanken gründet sich die Vorstellung von der Wirksamkeit des Gebets, die man keineswegs auf bloße Sammlung, Selbstberuhigung und Selbststärkung des Gemüts zu beschränken gezwungen ist. Die 'Einheit' und 'Konsequenz' Gottes besteht nicht in 'Unveränderlichkeit', die nur einem ganz toten Stoffe zukommen würde, und wird daher nicht verletzt, wenn ihr von seiten des endlichen Geistes Gelegenheit zur Äußerung der immer gleichen göttlichen Eigenschaften gegeben wird, die ohne diese Gelegenheit nicht erfolgt wäre.

Sechstes Kapitel.

Von der Weltregierung.

§ 63.

Wir begreifen unter diesem Namen nicht bloß eine Thätigkeit Gottes, welche die bereits gebildete Welt ihrem schon feststehenden Ziele zuführt und etwa vor Abwegen behütet, sondern schließen zugleich die ganze organisatorische oder erfinderische Thätigkeit Gottes mit ein, durch welche er überhaupt den Inhalt der Welt, ihre innere Ordnung, ihr Ziel und ihre Bewegung zum Ziele feststellt.

Für die religiöse Auffassung nun kann kein Zweifel sein, daß überhaupt Gott mit der Welt etwas beabsichtigt, daß also der Begriff eines 'höchsten Weltzweckes' hier eine besondere Rechtfertigung seiner Bedeutung nicht bedarf.

§ 64.

Der Begriff der höchsten Seligkeit oder überhaupt der jeder Lust bedeutet an sich nichts, wenn nicht bestimmte Verhältnisse mitgedacht werden, welche das Objekt bilden, in dessen Genuß die 'Lust' besteht. So wenig es eine 'Farbe' geben kann, die nicht entweder rot oder grün oder sonstwie wäre, so wenig ist eine 'Lust' denkbar, die bloß 'überhaupt Lust' wäre und nicht ein bestimmtes Kolorit hätte, entsprechend der besonderen Natur des Verhältnisses, in dessen Genuß sie besteht.

Daraus folgern wir, daß natürlich Gott nicht eine von Anfang an fertige 'Seligkeit', sondern nur eine Welt mannigfacher Verhältnisse schaffen konnte, welche, falls sie auf eine Geisterwelt einwirken, in dieser die mannigfaltigsten Fälle von Genuß erwecken können. Wir würden aber ferner, von diesen religiösen Beweggründen geleitet, auch schließen müssen, daß nichts in der Welt eine bloße Thatsache sei und der Beziehung auf diesen höchsten Zweck der Seligkeit entbehre.

Aber diesen Gedanken, den ein gläubiges Gemüt festhalten kann, sind wir durchaus unfähig wissenschaftlich zu beweisen oder weiter zu entwickeln. Der Begriff der 'Seligkeit' setzt nichts weiter mit Notwendigkeit voraus, als die Existenz gefühlsfähiger Geister, das Bestehen von mancherlei Verhältnissen zwischen irgend welchen Beziehungspunkten, und die Möglichkeit der Einwirkung dieser Verhältnisse auf die Geister. Allein in welchen bestimmteren Formen diese ganz allgemeinen Anforderungen erfüllt sind, läßt sich a priori aus gar keinem Grunde ableiten. Nur nachdem uns Steine, Pflanzen, Tiere und die Gestalt des Planetensystems empirisch bekannt sind, können wir in dieser

gegebenen Welt unzählig viele Anstalten nachweisen, welche dazu bestimmt scheinen, eine unermeßliche Mannigfaltigkeit verschiedener Lebensgenüsse hervorzubringen und zu sichern. Aber auch diese Nachweise sind so unvollständig, daß man in der That nicht viel mehr weiß, als die religiöse Weltansicht dadurch ausdrückt, daß sie eine ʻunerforschliche Weisheit Gottes alles zum Besten lenken' läßt.

§ 65.

Nach diesem Verzicht auf religiöse Naturerklärung würden wir uns nur noch mit der Geschichte des geistigen Lebens beschäftigen können. Allein auch hier drückt uns derselbe Mangel.

Für die Vorzeit, welche die Erde als den Mittelpunkt der Welt, alles andere, Sonne und Sterne, bloß als Zierat derselben ansah, war es ganz natürlich, die Geschichte der Menschheit mit der Geschichte des ganzen Universum zu identificieren und jene idyllische Weltansicht auszubilden, nach welcher die ganze Weltregierung Gottes zwischen den beiden Endpunkten der ʻSchöpfung' und des ʻWeltgerichtes' eingegrenzt und gänzlich durch die Sorge für die menschlichen Geschicke ausgefüllt worden wäre.

Unsere gegenwärtigen astronomischen Anschauungen müssen unsre Gedanken verändern: alle irdische Geschichte ist ein unendlich kleines Bruchstück dessen, was wir als Weltgeschichte denken müssen; aber unsere völlige Unbekanntschaft mit allem, was außerhalb unseres irdischen Schauplatzes liegt, erlaubt uns nicht, aus dieser erweiterten Ansicht positiv einen Nutzen zu ziehen, sondern gebietet uns bloß, unsere allgemeinen Ansichten über den Sinn der göttlichen Weltregierung nicht zu eng nach diesem beschränkten irdischen Muster zu modellieren.

§ 66.

Man kann zwei Klassen dieser Ansichten unterscheiden. Die erste sieht die Weltgeschichte als einen in Gott geschehenden

Naturproceß an, der notwendig ist für Gott selbst, aber nicht die Absicht hat, für die geschaffenen Elemente ein Gut zu erzeugen, vielmehr alle diese endlichen Elemente in unaufhörlicher Folge entstehen und wieder vergehen läßt.

Unter diesen Ansichten sind die vielfachen pantheistischen zu erwähnen, welche außerdem fast nur die ewige Unruhe des höchsten Weltprincips, die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit und zugleich Hinfälligkeit aller seiner Schöpfungen hervorheben, dagegen von einem bestimmten Gange, den diese ewige Bewegung nähme, oder von einem Plan, den sie verfolgte, nichts zu melden wissen. Es ist gar nicht zu leugnen, daß auch solche Ansichten mit einer gewissen religiösen Inbrunst vorgetragen und gehabt werden können. Einesteils macht dieses ewig thätige Urprincip einen bedeutenden ästhetischen Eindruck, anderseits liegt in der Resignation des endlichen Geistes, der sich diesem Unendlichen unterwirft, ein ethisches oder religiöses Element. Gleichwohl ist nicht zu verkennen, daß der Begriff, den man hier von dem Wesen dieses höchsten Princips aufstellt, der am wenigsten würdige und der Religion am wenigsten angemessene ist. —

Mehr Interesse erregen die hierher gehörigen Ansichten, welche einen bestimmten, für Gottes Natur notwendigen, Entwicklungsgang glauben angeben zu können: darauf komme es an, daß in der Welt eine bestimmte Anzahl von Ideen, und zwar in geordneter Reihenfolge, sich verwirkliche.

Nun kann man jeder 'Idee' eine doppelte Art der Wirklichkeit zuschreiben: entweder sie existiert als Gedanke denkender Subjekte, als Gegenstand ihres Bewußtseins und als Objekt ihres Genusses. Daß aber so die geschichtlichen Ideen in der Menschheit existiert hätten, wird niemand behaupten. Nur ein sehr kleiner Teil der Menschen kommt überhaupt zu übersichtlicher Kenntnis der Vergangenheit. Höchstens das eigene Zeitalter könnte begriffen werden, wird aber thatsächlich am wenigsten unbefangen aufgefaßt. Die Reihenfolge der geschichtlichen Ideen, also

der Zweck der Geschichte selbst, würde sich daher bloß in den Köpfen weniger Philosophen erfüllen; und auch diese sind leider uneins.

Nun kann zweitens eine 'Idee', ohne von jemandem gedacht zu werden, doch als das Gesetz verwirklicht sein, welches die gesamte Ordnung der menschlichen Angelegenheiten in einer bestimmten Periode beherrscht und dessen Folgen mithin die Menschen erleben, auch wenn sie den Inhalt des Gesetzes selbst nicht in einem Begriffe auszudrücken imstande sind. In diesem Sinne aber würde wieder nachzuweisen sein, welchen Wert die Aufeinanderfolge verschiedener solcher Ordnungen habe, deren jede einzelne doch für sich schon als ein 'Gut' gelten müßte, während die Succession derselben und die in ihr herrschende Ordnung keinem einzelnen Zeitalter zum Genuß käme, mithin bloß für den Geist Gottes ein ästhetisch anregendes Schauspiel bilden könnte.

§ 67.

Eine zweite Gruppe von Ansichten [§ 66, am Anfang] sucht mit mehr Ernst, indessen gleich fruchtlos, die Geschichte als zum Besten der Menschheit verlaufend nachzuweisen.

Man geht von dem Satze aus: die 'Menschheit' sei bestimmt durch 'Entwicklung' das erst zu werden, was sie ihrem Begriffe nach sein soll. Nun ist uns begreiflich, daß für einen einzelnen Geist aus einer solchen Entwicklungsgeschichte und aus den Erinnerungen, die sie ihm zurückläßt, wirklich ein schätzbares ästhetisches Gut des Lebensgenusses entsteht, welches fehlen würde, wenn er von Anfang an in seinem vollkommensten Zustande gewesen wäre. Dagegen abgesehen hiervon würde die bloße äußerliche Form einer 'allmählichen Entwicklung' nicht das Geringste voraus haben vor der andern eines von Anfang an fertigen Daseins; und es ist ein fast unbegreiflicher Aberglaube, wenn in unserer Zeit der bloße Begriff der 'Entwicklung' so hoch verehrt wird, daß man nirgends wahres Dasein zu erblicken oder wenigstens die Natur desselben nicht erkannt zu haben

glaubt, wenn man dies stufenweis fortschreitende Werden nicht nachweisen kann.

Was nun die 'Menschheit' betrifft, so fehlt ihr eben jener Genuß, in welchem das Gut der 'Entwicklung' liegt. Es sind verschiedene Generationen, die sich hier in die verschiedenen Entwicklungsstufen teilen, ganz abgesehen von der großen Menge der Menschen, die an aller geschichtlichen Entwicklung überhaupt nicht teil nimmt. Nur in sehr beschränktem Maße erscheint daher den Menschen im wirklichen Leben ihr Zustand als Produkt einer ihnen selbst noch erinnerlichen Entwicklung; und die bekannte Häufigkeit der Sehnsucht nach der 'alten Zeit' beweist, daß man auch in der Schätzung dieses Fortschritts gar nicht sicher ist.

Wenn man dagegen einwendet: die 'Menschheit' entwickle sich doch, wenn auch die einzelnen Menschen und Generationen wenig davon haben, so ist zu erinnern, daß 'Menschheit' nur entweder den allgemeinen Gattungscharakter oder die Summe aller einzelnen Menschen bedeutet, daß sie aber nicht noch außerdem ein für sich existierendes Subjekt darstellt, das imstande wäre, etwas zu erfahren, Zustände zu haben und sich zu entwickeln. Immer und ewig werden auf den höheren Stufen der Entwicklung sich nur die späteren Geschlechter befinden, also nicht die ganze Menschheit; für die früheren dagegen sind alle Güter verloren, die — zum Teil durch ihre eigene Arbeit — nach ihrer Zeit möglich werden.

§ 68.

Alle diese Bedenken erheben sich auch gegen die Theorie, welche in der Geschichte eine 'göttliche Erziehung der Menschheit' findet; auch sie erklärt eigentlich nicht, warum es der Erziehung bedurfte und zu welchem Zweck. Sie schließt sich vielmehr durch diese Voraussetzung nur unseren gewöhnlichen Erfahrungen über die Natur des organischen und des von ihm abhängigen psychischen Lebens der Einzelnen an.

Eine Pflanze oder ein Tier können, wenn einmal die Ökonomie der Natur so ist, wie sie ist, nicht auf ein mal in vollkommenem Zustand entstehen, sondern müssen sich, da sie auf die Benutzung auswärtiger Nahrungsstoffe angewiesen sind, durch langsames Wachstum bilden. Allein man sieht nicht ein, warum nicht innerhalb eines ganzen menschlichen Lebens die Ausbildung stattfinden könnte, die nach dieser Meinung auf eine unendliche Anzahl auf einander folgender Geschlechter verteilt wird. Es schiene dazu bloß eine längere Lebensdauer nötig, die durch unbedeutende Änderungen des Naturlaufs möglich wäre.

Dagegen hat diese geschichtliche Erziehung den Nachteil, ganz im Widerspruch mit dem sonstigen Sinn einer Erziehung jede Generation von Zöglingen vor dem Ende ihrer Bildung wegzuwerfen und es der Reihe nach mit anderen, ebenso vergänglichen Generationen zu versuchen, ohne daß ein Ende dieses beständigen Mißlingens abzusehen ist.

Auch hier gilt das Vorige: der individuelle Geist kann Objekt der 'Erziehung' sein, dagegen 'Erziehung der Menschheit' ist eine ungenaue Redensart.

§ 69.

Wenn diese Ansichten erträglich sein sollen, so bedürfen sie jedenfalls einer Ergänzung, die denn auch das religiöse Gemüt stets hinzugefügt hat: es darf mit dieser zeitlichen Geschichte nicht abgethan sein, sondern es muß eine Ordnung der Dinge geben, in der die vergangenen Generationen nicht einfach verschwunden sind, sondern fortexistieren und an dem Gewinne der späteren Entwicklung teil nehmen.

Dann läßt sich die irdische Geschichte als eine Übungszeit ansehen, in welcher durch freie Thätigkeit die Geister sich vorbereiten zum vollen Verständnis und Genuß der Güter, die sie selbst durch ihre wissenschaftliche, ästhetische und sittliche Thätigkeit nach und nach erzeugen.

Siebentes Kapitel.

Vom Übel und vom Bösen.

§ 70.

Die vorigen Bemerkungen, die zu dem Geständnis unserer Unwissenheit über den Sinn und das Ziel der Geschichte führten, haben dabei immer noch angenommen, daß in ihr wenigstens nichts vorkomme, was ihrer Ableitung aus einem unbekannten Ratschluß der göttlichen Güte widerspräche.

Das Dasein des physischen Übels und des moralischen Bösen erfordert aber seine besondere Betrachtung. Es versteht sich vor allem, daß der Hinweis auf Harmonie, Schönheit und Glück im Großen der Welt uns über ihre Mängel und Übel im Einzelnen zwar trösten kann, aber keine Erklärung derselben enthält. Die Frage bleibt bestehen: warum dieses Gute im Ganzen nicht ohne die Zugabe der Übel im Einzelnen realisiert werden konnte.

§ 71.

Der erste Versuch zur Erklärung betrachtet das physische Übel als Mittel der Erziehung.

Dieser pädagogische Gedanke hat die Tierwelt vergessen, deren zahlreiche Leiden nicht minder fühlbar sind, aber diesem Zweck nicht dienen. Man hat außerdem übersehen, daß gerade in der Tierwelt nicht bloß unzählige zufällige Übel vorkommen, sondern zum System gehörige Triebe der Grausamkeit vorhanden sind, durch welche eine Tierklasse der anderen Qualen bereitet, deren Nutzen und Notwendigkeit wir mindestens nicht einsehen.

Allein auch auf den Menschen beschränkt würde diese Theorie bereits üble und sündhafte Neigung, also das ebenso dunkle moralische Böse voraussetzen müssen, um die Notwendigkeit

des 'erziehenden' Übels begreiflich zu machen. Ohne diese Annahme könnte eine Erziehung vom Zustande der größten Unvollkommenheit zur größten Vollkommenheit sehr wohl durch bloße Einwirkung neuer Wahrnehmungen und Erfahrungen auf die Produkte der früheren gedacht werden, ohne daß dabei ein 'Übel' als Hilfsmittel nötig würde.

§ 72.

Eine zweite Ansicht betrachtet das physische Übel als metaphysische Notwendigkeit: die Güte und Gnade Gottes müsse sich in ihrem Schaffen innerhalb der Grenzen der absoluten Wahrheiten bewegen, welche der göttliche Verstand enthalte.

Wir wiederholen hier nicht den Streit gegen den Gedanken, der die göttliche Thätigkeit an ihr selbst noch übergeordnete und ihren Absichten widerstehende Gesetze bindet. Wir behaupten hier bloß die völlige Grundlosigkeit dieses Einfalls, der den Ursprung der Übel aus dem Inhalt der höchsten und denknotwendigen Wahrheiten herleitet. Niemand hat überhaupt versucht, diese Wahrheiten auszusprechen und zu zeigen, wie sie jenen beklagenswerten Erfolg herbeiführen müßten. Soweit wir dagegen imstande sind, die hierher gehörigen Thatsachen zu analysieren, werden wir uns vielmehr überzeugen, daß nur die bestimmten Anwendungspunkte, die jenen Gesetzen gegeben sind, d. h. die konkrete Natur und die Eigenschaften der Geschöpfe, die ihnen unterworfen sind, zur Entstehung der Übel für diese Geschöpfe beitragen. Aber diese Natur und Eigenschaften gehören nicht zu dem, was man für für Gott denknotwendig und unvermeidlich hält, sondern zu dem, was auch hätte anders sein können und was so, wie es ist, in der That durch den Willen Gottes ist.

So würde auch diese Ansicht den Ursprung der Übel von dem Willen Gottes nicht unabhängig machen.

§ 73.

Eine dritte Ansicht macht die Welt selbst für die Übel in ihr verantwortlich: durch ihren 'Abfall von Gott' oder durch die Sünde seien diese entstanden.

Es giebt vor allem gar keine Erfahrungsthatsachen, die zu dieser Ansicht berechtigten. Es bleibt ferner gänzlich dunkel, worin der sogenannte 'Abfall' bestanden habe und wie die Welt als Ganzes das Subjekt habe bilden können, das diesen 'Abfall' ausgeführt hätte.

Verständlicher ist der andere Ausdruck, welcher, da 'Sünde' nur von Geistern begreiflich ist, nicht die Welt überhaupt, sondern speciell die Welt der Geister als das Subjekt ansieht, durch dessen von dem Willen Gottes abweichenden Willen jener Abfall vollzogen sei.

Dagegen ist zu erinnern, daß es vollkommen grundlos ist, von den unmoralischen Zuständen in den Geistern eine Veränderung der Naturordnung so abhängig zu machen, daß die unzähligen zufälligen Übel, die uns ohne specielles Verschulden treffen, erst von da an in dem Laufe der Natur möglich gewesen wären.

Es ist ferner durchaus grundlos, die ganze Menschheit als schuldig an diesem Abfall, noch viel unmöglicher aber, die Fortdauer der für die ersten Schuldigen gerechtfertigten Übel durch alle folgenden Geschlechter hindurch als natürlich und begreiflich anzusehen. Diese solidarische Zusammenfassung der ganzen Menschheit in eine Einheit, vermöge deren die Schuld einzelner zu einer Gesamtschuld aller sich ausdehnte, würde nicht einmal von menschlicher Gerechtigkeit zugelassen werden und gehört samt allen ähnlichen Gedanken zu den mystischen Vorstellungsweisen, durch die man die Rätselhaftigkeit der Weltordnung scheinbar aufklärt, ohne zu bemerken, daß man mit ihnen die Gerechtigkeit und Güte Gottes in Zweifel stellt,

zu deren Verteidigung doch alle diese Anstrengungen zur Erklärung ursprünglich unternommen wurden.

§ 74.

Das Ende hiervon ist, daß wir wissenschaftlich durchaus kein zureichendes Mittel wissen, um das Dasein des Übels mit einer Weltregierung, deren Absicht die Realisierung von Gütern ist, widerspruchslos vereinigen zu können.

Käme es bloß auf theoretische Befriedigung unseres Verstandes an, so müßten wir aufrichtig zugeben, daß die naturalistische Weltauffassung am einfachsten befriedigen würde, die in dem Weltlauf überhaupt gar keinen Zweck, sondern bloß die unablässigen Nachwirkungen der allemal vorangegangenen Ursachen oder überhaupt die unaufhörliche innere Bewegung einer ewig dagewesenen, einer weiteren Ableitung ganz unbedürftigen Menge verschiedenartiger Elemente findet. Sie würde behaupten können: bloßes Vorhandensein von Gütern würde ebenso unwahrscheinlich sein in diesem Naturlauf als ungemischte Übel. Der Zustand, den wir wirklich finden, Übel und Güter gemischt, sei an sich der wahrscheinlichste und bedürfe gar keiner Erklärung.

Von dieser Ansicht gilt indessen, daß sie sich die Sache so leicht als möglich macht; und wir sind in jedem Augenblick im stande zu ihr zurückzukehren, da sie gar keine besondere Weisheit oder Erfindungskraft entfaltet, sondern einfach die Bedürfnisse leugnet, die uns dazu antreiben, das bisher immer Mißlungene entweder immer wieder zu versuchen oder, indem wir selbst zugeben, eine wissenschaftliche Lösung sei unmöglich, dennoch an das Vorhandensein dieser uns unauffindbaren Lösung zu glauben.

§ 75.

Wir haben keine sichrere Erkenntnis über den Grund des moralisch Bösen.

Man glaubt sagen zu können: eine Weltordnung, die das 'höchste Gut' realisieren wollte, würde dieses nicht in dem bloßen Genuß, sondern nur in dem Bewußtsein eigener Erzeugung von Gütern finden und zwar so, daß in der That Güter nicht bloß durch uns, als Ursachen, entstehen, sondern ihre Entstehung uns als thätigen Urhebern, die auch das Entgegengesetzte hätten thun können, zugerechnet werden kann. Aus diesem Grunde sei Freiheit des Willens den Geistern notwendig. Nachdem sie aber einmal bestehe, könne die Möglichkeit des Bösen nicht abgewehrt werden. Die Wirklichkeit desselben aber könne nur als Thatsache anerkannt, aber niemals erklärt werden, weil 'Erklärung' überhaupt nur das verträgt, was aus bestimmten Umständen nach allgemeinen Gesetzen notwendig entsteht, während das Böse aus einer nicht determinierten, 'freien' Handlung entspringen müsse.

Hiergegen muß man doch einwenden, daß wir über diesen Punkt nicht ganz einstimmig mit uns selbst sind: einesteils schätzen wir die Tugend, welche durch Kampf gegen die Antriebe zum Bösen errungen wird, anderntteils aber verehren wir noch mehr die Heiligkeit Gottes und jene Unschuld, welche die Verlockungen zum Bösen gar nicht zu kennen scheint und deswegen jene Freiheit der Entscheidung zwischen entgegengesetzten Entschlüssen weder kennt noch bedarf, sondern das Gute und Schöne mit einer Art von Naturnotwendigkeit erzeugt. Es scheint daher ein menschlich zwar überredender, aber mit Sicherheit gar nicht zu beweisender Gedanke, daß die Erzeugung des 'höchsten Gutes' nicht ohne die Möglichkeit des Bösen überhaupt oder, wie man sagt, daß 'Licht nicht ohne seinen Gegensatz, die Finsternis', denkbar wäre.

§ 76.

Eine unmittelbar gegebene Thatsache ist aber die 'Freiheit des Willens' auch nicht, wenn wir auch zugeben, daß durch Erfahrung ihr Vorhandensein nicht widerlegt werden

könne. Nehmen wir ferner an: alle theoretischen Schwierigkeiten seien erledigt, die man gegen die Möglichkeit ihrer Annahme aufbringen kann, so bliebe sie doch immer bloß eine Möglichkeit; und für ihre Wirklichkeit müßten wir andere Gründe suchen.

Man hat diese natürlich in der 'Stimme des Gewissens' gesucht. Allein die Befriedigung, die das 'gute Gewissen' gewährt, scheint sich nicht merklich von dem Glücke zu unterscheiden, welches wir auch dann empfinden würden, wenn ohne unser 'freies' Zuthun etwas Gutes sich einfach aus unserer Natur entwickelt hätte. Sie wird z. B. nicht lebhafter sein, als die eines Künstlers, dem ein Werk des Genius gelungen ist. Dagegen das 'böse Gewissen' scheint deutlicher, indem es durch das Gefühl der Reue uns wegen der getroffenen Wahl der Handlung anklagt und dadurch die Möglichkeit, anders zu handeln, voraussetzt. — Nun hat man allerdings versucht, auch die 'Reue' ganz analog den Unlustgefühlen zu betrachten, die uns das Bewußtsein bloßer Mißgriffe, die gar keine moralische Beurteilung erleiden, sehr lebhaft einflößt, wodurch der ganze Unterschied verschwinden würde, den wir zwischen einer sittlichen Schuld, um deren willen wir uns verdammen, und einem bloßen Mißgriff oder Fehler machen, um dessen willen wir uns bloß bedauern.

Ganz ebenso stehen die Meinungen über den Wert der sittlichen Gebote einander entgegen. Für die einen sind sie von unbedingt verpflichtender Majestät; und diese Ansicht verlangt, wenn nicht unsere ganze Weltbetrachtung widersinnig werden soll, die Wirklichkeit einer Freiheit, die ihnen zu genügen imstande ist. Für andere sind die sittlichen Gebote nur Nützlichkeitsmaximen, welche in der ganzen menschlichen Bildung aus dem Durchschnitt aller Erfahrungen gezogen sind, durch die Erziehung mitgeteilt werden und deshalb dem einzelnen mit einer ihm fremden Autorität gegenübertreten. Mit dieser Ansicht ist es ganz wohl vereinbar, daß uns die Umstände unabänderlich bald hindern, bald

befähigen diesen Maximen zu genügen, wie ja überhaupt unsere Natur uns allerhand Güter vorstellen läßt, ohne uns zur Erwerbung derselben auch die nötigen Kräfte zu geben.

Zwischen diesen beiden Ansichten ist eine theoretische oder wissenschaftliche Entscheidung durchaus unmöglich. Jeder muß sich prüfen, ob er es vor sich selbst und seinem unmittelbaren Wahrheitsgefühle verantworten kann, die eine oder die andere zu erwählen; und danach entscheidet sich überhaupt, ob für ihn eine religiöse Ansicht der Welt noch irgend einen Wert hat oder ob ihm eine bloß naturalistische genügt.

§ 77.

Es versteht sich von selbst, daß der 'freie Wille' zunächst bloß wollen kann, aber nicht ohne weiteres vollbringen. Indessen wäre es doch eine unannehmbare Paradoxie zu behaupten, daß die Freiheit des Willens zu nichts weiter, als zu diesem unfruchtbaren Wollen bestimmt sei. Soll es aber ein Vollbringen, also ein Handeln geben, so müssen nicht bloß äußere Widerstände, sondern vor allem die innern überwunden werden, die unsere eigenen Gemütszustände, Neigungen und Leidenschaften der Tendenz des Willens entgegensetzen. Dazu würde nun gehören, daß die Freiheit nicht bloß eine von zwei Richtungen 'wählt', sondern auch dieselbe mit einem bestimmten Grade der Intensität verfolgt.

Wäre nun diese 'Stärke des Willens' etwas, was unabhängig von ihm durch die Natur der Seele bestimmt ist, so würde sie den Anforderungen bald genügen, bald nicht, und in dem letzteren Falle müßte 'der gute Wille' hinreichen und seine Schwäche könnte keine 'Schuld' bilden. Läßt man dagegen die sittlichen Gebote völlig absolut fordern, daß ihnen genügt werde, so würde man die ebenfalls sehr paradoxe Annahme machen müssen: die Freiheit vermöge nicht bloß die Richtung, sondern auch die Stärke des Willens bis zu unbeschränkten Größen hervorzubringen. Eine eigentliche Entscheidung trifft hierüber die reli-

giöse Ansicht nicht. Allein sie beschwichtigt uns doch dadurch, daß sie eine unmittelbare göttliche Unterstützung für den 'guten Willen' möglich hält, der ohne dieselbe die vorhandenen Widerstände nicht überwinden würde.

Noch schwerer ist das andere Bedenken: die Freiheit kann sich nicht blind entscheiden sollen; sie muß vielmehr wissen, wozwischen sie sich entscheidet. Dies setzt voraus, daß dem Bewußtsein nicht bloß die Kenntnis der verschiedenen Möglichkeiten des Handelns, sondern auch die Schätzung des sittlichen Wertes oder Unwertes desselben völlig gegenwärtig sei. Es wird nicht verlangt, daß diese Kenntnis mit mechanischer Notwendigkeit den Willen determiniere, sondern es reicht hin, daß in eben derselben Seele, deren Wille sich entscheiden soll, dies Bewußtsein vorhanden sei: dann entscheidet sie sich sowohl frei, als auch sehend. Aber eben diese Voraussetzungen finden wir in der Erfahrung nicht durchgängig erfüllt; es reicht hin, auf die vielen 'rohen Völker' zu verweisen, deren geringe geistige Ausbildung ihnen die Motive und Gegengründe für die verschiedenen Arten des Handelns gar nicht zum Bewußtsein bringt und sie so im Zustande 'sittlicher Roheit' erhält.

§ 78.

In Bezug auf alle diese Dinge ist einfach zuzugestehen, daß wir eine wissenschaftliche Lösung nicht kennen.

Behalten wir aber doch das Vertrauen, es gebe eine solche, die unserm menschlichen Verstande entgeht, so müssen wir die Anstrengungen des religiösen Glaubens ganz folgerecht finden, der diese Lösung nur in einem jenseitigen Leben sucht, das dazu bestimmt sei, nicht bloß Fortsetzung, sondern Weiterentwickelung und Verklärung des jetzigen zu sein.

Dieser Glaube an Unsterblichkeit hat kein anderes sicheres Fundament, als dieses religiöse Bedürfnis. Es läßt sich daher auch philosophisch über die Art dieser Fortdauer nichts weiter

bestimmen, als was aus einem einfachen metaphysischen Satze fließen könnte. Nämlich: da wir jedes Wesen nur als Geschöpf Gottes betrachten, so giebt es durchaus kein ursprünglich gültiges Recht, auf welches die einzelne Seele, etwa als 'Substanz', sich berufen könnte, um ewige individuelle Fortdauer zu fordern. Vielmehr können wir bloß behaupten: jedes Wesen werde so lange von Gott erhalten werden, als sein Dasein eine wertvolle Bedeutung für das Ganze seines Weltplanes hat, und es werde ebenso vergehen, sobald es diese Bedeutung nicht mehr hat.

Die religiöse Ansicht urteilt nun hierüber meistens anders. Sie hält die Persönlichkeit, die einmal mit Einsicht und Freiheit begabt ist, so hoch, daß sie dieselbe zwar nicht von Natur für unvergänglich ausgiebt, aber unmöglich findet, daß Gott die geschaffene jemals wieder aufhöbe. Mit dieser Meinung, die wir weder beweisen noch bekämpfen können, ist dann verbunden, daß die Weltregierung die Guten zwar zu immer größerer Herrlichkeit führt, die Bösen bessert, aber die Unverbesserlichen nicht vernichtet, sondern in Ewigkeit bestraft.

Wird dies unter der Vorstellung eines einmaligen Weltgerichts gedacht, so geschieht dies nur, und zwar ohne die Sache zu schädigen, der Anschaulichkeit und unserer Phantasie zuliebe. An sich würden wir wahrscheinlicher finden, daß beiderlei Schicksal den einzelnen unaufhörlich und in jedem Augenblicke zugemessen werde.

Allein auch dies sind bloß menschliche Vorstellungen. Es ist für alle Religion wesentlich, an diesen Bildern über den anschaulichen Bau des Weltganzen und den geschichtlichen Plan seiner Regierung nicht zu fest zu haften, sondern allein festzuhalten an der Zuversicht zu dem Dasein eines einzigen wahrhaft Seienden, das wir notwendig, dann zur Persönlichkeit desselben, die wir möglich und außerdem kaum vermeidlich fanden, zu der Majestät der sittlichen Gesetze, die sich fühlen,

aber nicht beweisen läßt, und zu dem Vorhandensein irgend einer, aber uns gänzlich unzugänglichen Lösung der Schwierigkeiten, die uns zuletzt beschäftigt haben.

Hiermit endete die 1877er Vorlesung. Und überhaupt haben bis 1878 die soeben skizzierten Gedankengänge immer den Schluß der Vorlesung gebildet. Im Wintersemester 1878/79 dagegen hat Lotze zwei weitere Kapitel hinzugefügt, die als Kapitel 8 und 9 auch hier sich anschließen mögen.

Achtes Kapitel.

Religion und Moral.

§ 79.

Wenn es keine theoretische Beweisführung für die religiöse Überzeugung giebt, so muß es doch ein Motiv geben, diese Überzeugung festzuhalten. Und in der That hat man sich stets auf eine 'unmittelbare innere Erfahrung' berufen, welche die Wahrheit des religiösen Inhalts ebenso direkt und ohne logische Vermittelung bezeugt, wie die Wahrnehmung der Sinne die Wirklichkeit der äußeren Gegenstände. Bereits in der Einleitung indessen und andern Stellen ist ausgesprochen, daß eine übereinstimmende innere Erfahrung über die sinnlich nicht wahrnehmbare göttliche Ordnung der Welt keineswegs besteht, daß vielmehr das einzige den Menschen gemeinsame Element, worauf man sich zur Begründung der Religion berufen könnte, in den 'Aussprüchen des Gewissens' besteht, die zunächst nur sagen, was sein soll, aber dann doch indirekt daraus auch eine Folgerung erlauben auf das, was ist.

§ 80.

Auch über diese wirkliche Leistung des 'Gewissens' bestehen verschiedene Auffassungen.

Es muß zugegeben werden, daß das Gewissen nicht aller Erfahrung voraus eine zusammenhängende Offenbarung der Gebote ist, die unser künftiges Handeln befolgen soll; es gleicht vielmehr unserer Erkenntnisfähigkeit. Die höchsten Grundsätze, auf welche diese

die Beurteilung der Dinge zurückführt, sind auch kein ursprünglicher fertiger Besitz unseres Bewußtseins. Vielmehr: die einzelnen Wahrnehmungen veranlassen uns zuerst, als eine Art unmittelbare Reaktion ihre Verknüpfung in einem bestimmten Sinne auszuführen. Erst die spätere Reflexion auf viele solche Einzelfälle zeigt uns, nach welchen 'Grundsätzen' unser vorher nur instinktives Handeln verfahren ist. Und nun erst sind sie bewußte Grundsätze, die wir in unserer fernern Erkenntnis befolgen.

Ganz ebenso wird 'das Gewissen' zuerst durch die Betrachtung ganz bestimmter Fälle zu Einzelurteilen der Billigung oder Mißbilligung über die darin vorkommenden Handlungen veranlaßt. Erst die reflektierende Vergleichung dieser Einzelurteile bildet daraus die allgemeinen sittlichen Vorschriften, die man dann als die 'unmittelbare Stimme des Gewissens' zu bezeichnen pflegt.

§ 81.

Dieses notwendige Zugeständnis über die psychologische Entwicklung unseres Gewissens wird nun zu einer ersten Ansicht benutzt, welche den verbindlichen Wert und die eigene Majestät der sittlichen Gebote aufhebt.

Die Reizbarkeit nämlich, welche den Geist veranlasse, bestimmtes zu billigen oder zu mißbilligen, beruhe selbst wieder bloß auf dem unmittelbaren Wohl oder Wehe, welches er davon erfährt. Dann aber, wenn sie zu allgemeinen Sätzen fortschreitet, fasse sie bloß diejenigen Maximen zusammen, von denen die Erfahrung gelehrt hat, daß ihre beständige Befolgung durchschnittlich den höchsten Grad und die beständigste Dauer des überhaupt erreichbaren Wohles sichere. Alle sittlichen Gebote erscheinen daher bloß als Maximen des Egoismus, der sich selbst zu erhalten sucht; sie erscheinen aber als allgemeine Gesetze bloß deshalb, weil die Beschränktheit unserer Erkenntnis des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen uns nicht in jedem Falle die speciell für diesen passende Handlungsweise zur Erreichung des höchsten möglichen Gutes erlaubt.

Dieser ganzen Auffassungsweise müssen wir nun dies eine zugeben, daß allerdings bloß die Erfahrung des menschlichen Verkehrs

uns den konkreten und bestimmten Einzelinhalt der Vorschriften liefern kann, in deren Befolgung das sittliche Verhalten liegt, und daß dagegen alle Versuche vergeblich sind, in umgekehrter Richtung, aus den allgemeinen Begriffen des Guten, Sittlichen, Heiligen oder Gerechten, jene specialisierten Vorschriften abzuleiten. Diese Allgemeinbegriffe drücken gar nichts anderes aus als die Eigentümlichkeit des Eindrucks, welchen bestimmte Arten des Handelns, wenn man sie erst kennen wird, auf unser Gemüt machen werden; dagegen lehren sie eben die Formen des Handelns selbst nicht kennen, denen dieser Eindruck zukommen wird.

§ 82.

Eine Sinnesart, die darauf besteht, in den sittlichen Vorschriften bloß durch Erfahrung erworbene Klugheitsregeln und hinter allen Handlungen bloß egoistische Motive zu suchen, ist theoretisch durch nichts zu widerlegen. Nur so viel ist klar, daß jene Deutung der moralischen Gebote willkürlich ist. Denn auch dann, wenn wir annehmen, daß denselben eine eigene Würde und Heiligkeit zukommt, würde sich doch alles ebenso verhalten. Nämlich diese Gebote würden in der That die Maximen sein, deren Befolgung die größte Summe des Glückes erzeugt. Der Inhalt dessen ferner, was sie befehlen, würde immer erst durch Erfahrung gelernt werden, wie oben erwähnt ist. Und eben deswegen würde es immer möglich sein, sie so darzustellen, als wären sie nichts weiter, als solche Lehren der Erfahrung über das Nützliche.

Anderseits aber übersieht derjenige, der diese Interpretation vorzieht, die Thatsache, daß wir doch alle dem Handeln, welches nur diese Klugheitsregeln befolgt, ein ganz anderes noch als allein wertvoll gegenüberstellen, welches dieselben Regeln, aber mit anderen Gesinnungen, befolgt und zwar mit solchen, welche entweder auf die Herstellung des Guten ebenso uneigennützig bedacht sind, wie wir etwa die Schönheit als objektiv Wertvolles ohne Nutzen für uns verehren, oder welche, sofern sie auf Erzeugung eines Glückes ausgehen, dies nur in dem Wohlwollen für Andere und nicht in der Selbstsucht finden.

Auch dies kann man leugnen; aber man leugnet dann damit eine innere Erfahrung, auf deren Zugeständnis jeder weitere religiöse Aufschwung beruht. Man wird daher auch umgekehrt diejenigen nicht widerlegen können, die sich dieser inneren Erfahrung bewußt sind.

§ 83.

Aber auch die Anerkennung der eigenen Würde und Heiligkeit sittlicher Gebote führt nicht sofort zu einer religiösen Weltansicht, ist im Gegenteil sowohl im Altertum, als in neuerer Zeit ausdrücklich in Gegensatz zu religiösen Gedanken gesetzt worden, die als eine unnötige und unwahre Zugabe zu jener Anerkennung erschienen.

Es ist nicht zu leugnen, daß praktisch auch dieser Stoicismus oder der Rationalismus, der jede religiöse Anknüpfung verschmäht, durch die bloße Unterordnung unter die allgemeinen Gebote der Sittlichkeit und des Weltlaufs eine sehr anerkennenswerte Führung des Lebens begründen kann. Allein es liegen in dieser Auffassung eigentümliche theoretische Widersprüche.

Man behauptet zuerst: alle Gedanken über einen etwaigen Ursprung oder über ein Endziel der moralischen Gesetze seien zu vermeiden, weil sie nur dazu dienen könnten, den Begriff der eigenen Heiligkeit und der unbedingten Verbindlichkeit dieser Gesetze zu verderben, die vielmehr eine ganz unmittelbare Anerkennung als schlechthin verpflichtende verlangen. So achtbar die Gesinnung ist, die sich so äußert, so ist doch der theoretische Gedanke, durch den sie sich stützen möchte, ganz unbrauchbar. Völlig unbedingte Gesetze lassen sich denken, sofern sie in der That alle Wirklichkeit beherrschen, wie die Naturgesetze, und folglich Ausdrücke eines Müssens sind, das keine Ausnahmen kennt. Unfaßbar dagegen ist der Gedanke eines 'unbedingten Sollens', d. h. eines Gesetzes, dem die Wirklichkeit keineswegs von selbst entspricht.

Es muß ein Unterschied sein zwischen der Wirklichkeit dessen, was sein soll, und dessen, was nicht sein soll; und dieser Unterschied kann nicht darin liegen, daß man bloß diese beiden entgegengesetzten Prädikate wiederholt. Vielmehr: eben daß das eine sein soll und das

andere nicht, muß eine praktische Gültigkeit haben. Mit andern Worten und einfacher: ein 'unbedingtes Sollen' ist undenkbar, und nur ein bedingtes möglich, welches Vorteile und Nachteile auf Befolgung oder Nichtbefolgung einer Vorschrift setzt. Diese Folgen selbst aber können zuletzt doch nur wieder in Lust oder Unlust bestehn. Und in dieser besteht auch allein der, wie man sagt, 'absolute Wert', den die durch die moralischen Gesetze bezeichneten Ideale des Handelns besitzen. Ein Wert, der von niemandem geschätzt wird, also für niemand Lust oder Unlust bewirkt, ist nach den früheren Auseinandersetzungen ein an sich widersprechender Gedanke.

Der Vorteil nun, den man unabtrennlich mit dem Anspruch auf Gültigkeit der moralischen Gesetze verknüpfen muß, könnte nun zunächst in jener Unbewegtheit des Gemüts, der Ataraxie, gesucht werden, welche der Stoicismus als das Lebensideal des Weisen betrachtet. Allein wenn diese löblich ist, sofern sie durch die Leiden sich nicht stören läßt, so ist doch ihre Konsequenz wenig löblich, die auch die lebendige Begeisterung für Gutes und Schönes ausschließen und den fühlenden Geist im Grunde zu der Daseinsform einer unpersönlichen Substanz herabsetzen würde. Die moralischen Gesetze aber, sofern durch ihre Befolgung diese Ataraxie erreicht würde, würden in der That bloß noch Maximen der Nützlichkeit sein, die zur Erreichung eines völlig egoistischen Wohls bestimmt wären.

Indessen hat offenbar nicht diese Gemütsruhe allein, sondern die Selbstachtung, welche die Befolgung der Sittengesetze gewährt, als das letzte Ziel und Gut vorgeschwebt. Dies kann nun unzweifelhaft sehr gut gemeint sein, verträgt sich aber wenigstens nicht mit der Abweisung aller weiteren religiösen Ansicht. Wenn wir die einzelne Persönlichkeit nur als Naturprodukt ansehen, das vergänglich auftritt und verschwindet, so ist nicht recht einzusehen, warum wir Wert darauf legen, daß dasjenige, was wir als gut und heilig verehren, sich nun gerade in diesem 'Ich' verwirklichen müsse. Auch die Selbstachtung würde daher unmittelbar bloß als letztes Ziel verständlich sein, wenn sie unter den Begriff dessen gebracht würde, was uns egoistisch wohl thut, ganz so wie jedes sinnliche Vergnügen. Einen andern Sinn würde sie nur haben können, wenn auch unsere Ansicht von

unserer Persönlichkeit und von ihrer Stellung im Ganzen der Welt sich ändert.

§ 84.

Diese Reflexionen, die freilich nicht den Wert eigentlicher Demonstrationen haben, sondern nur fühlbar machen sollen, durch welche Verbindungen die einzelnen hier erwähnten Gedanken erst vollständig befriedigend werden, führen uns nun zu drei Sätzen, welche wir als die charakteristischen Überzeugungen jeder religiösen Auffassung, im Gegensatz zu bloßer Verstandes-Weltansicht, betrachten können:

1) Die sittlichen Gesetze bezeichnen wir als den Willen Gottes;
2) die einzelnen endlichen Geister nicht als Naturprodukte, sondern als Kinder Gottes;
3) die Wirklichkeit nicht als bloßen Weltlauf, sondern als ein Reich Gottes.

Diese drei Sätze sind zu erläutern und ihre Konsequenzen aufzusuchen.

§ 85.

Der erste dieser Sätze hat Einwände erregt, die zuletzt zu der bekannten scholastischen Alternative führen: 'Ist das Gute gut, weil Gott es will? oder will er es, weil es gut ist?' Hierüber ist nach Analogie der ähnlichen Frage über die Gültigkeit der ewigen Wahrheiten zu entscheiden.

Wollte man das erste Glied bejahen, so würde sich fragen, was man sich dann unter demjenigen Gott denkt, der als Subjekt dieses Willens hierin auftritt. Er würde nichts anderes sein können, als eine noch ganz inhaltlose unendliche Macht; und die Behauptung, daß er das Gute gewollt habe, würde, wenn sie einen zeitlich erfolgten Willensentschluß meinte, ganz ebenso sehr, als wenn sie diesen Willen für einen anfangslosen und ewigen erklärte, eigentlich ganz identisch mit der andern Behauptung sein: das Gute solle nun einmal sein, und eine völlig ursprungslose Position der Bejahung begründe dieses Sollen. Es ist außerdem klar, daß jede solche That bloßer Macht

zwar eine Notwendigkeit, aber durchaus keine Würde des Gebotes hervorbringen kann.

Allein anderseits nun ist es ebenso unfruchtbar, zu behaupten: Gott wolle das Gute, weil es 'an sich gut' ist. Denn abgesehen von der Zweideutigkeit dieses letzteren Ausdrucks, ist doch eine 'Anerkennung', die nicht bloß erzwungene Fügung unter eine Satzung ist, nur dann möglich, wenn für die Natur des anerkennenden Geistes der anzuerkennende Inhalt die Wahrheit und den Wert bereits hat, der ihnen zuerkannt werden soll.

Man überzeugt sich daher, daß jene Alternative wieder zwei Gedanken sondert, die man durchaus ungesondert, als Ausdruck einer einzigen Thatsache, zusammen denken muß, und daß man immer auf Ungereimtheiten stößt, wenn man dann den einen von ihnen zur Bedingung des andern macht.

Wir entscheiden uns also dahin: Gott ist nichts weiter als derjenige Wille, dessen Inhalt und Verfahrungsweisen in unserer Reflexion als das 'an sich Gute' aufgefaßt nnd von der lebendigen Form der Existenz, die es eben nur in dem wirklichen Gotte hat, durch Abstraktion getrennt werden kann, in Wahrheit aber aus der Natur Gottes so wenig als Sekundäres folgt oder als Primäres ihr vorausgeht, wie etwa in der Bewegung die Richtung eher oder später, als die Geschwindigkeit sein kann.

Es ist daher ganz irrig, einzuwenden: die eigene Majestät der sittlichen Gesetze leide, wenn man sie als Willen Gottes betrachte. Denn diese Betrachtung machen wir eben nicht in der Absicht, die unmittelbar von uns anzuerkennende Würde jener Gebote durch Angabe ihres Ursprungs zu begründen, sondern wir machen sie, um zu dieser an und für sich feststehenden Würde, die wir gleichwohl theoretisch als einen unvollständigen Gedanken ansehen mußten, diese Ergänzung hinzuzufügen, durch welche, wie gesagt, ihre Würde nicht erhöht, aber verständlich und mit unserer Gesamtansicht von der Welt vereinbar wird.

§ 86.

Was den zweiten Satz betrifft, so darf der etwas sentimentale Ausdruck nicht über die Wichtigkeit des Gedankens täuschen.

Der Sinn ist doppelt. Einmal nämlich liegt darin die Anerkennung der Endlichkeit und der Unterwerfung des persönlichen Geistes unter die Macht und Weisheit Gottes. Und hierin liegt der Gegensatz, den vor allem die christliche Religion gegen den Hochmut spekulativer Moralsysteme ausgesprochen hat, welche die Selbstgenugsamkeit, Selbstachtung und Selbstgerechtigkeit des Weisen als ihr Ideal verfolgen.

Der andere Teil des Sinnes ist der ebenso lebhafte Gegensatz gegen die Geringschätzung der Persönlichkeit, welche in ihr bloß ein vorübergehendes Produkt des Naturlaufs sieht. Die Behauptung also wird hier ausgesprochen, daß zwischen Gott und Menschen ein Verhältnis der Pietät stattfinde, daß diese Beziehung stets lebendig sei, und daß durch sie, aber auch nur durch sie, der endliche Geist aufhöre jenes völlig unselbständige Produkt des Naturlaufs zu sein.

Als das höchste Gut aber tritt an die Stelle bloßer Selbstbefriedigung die Hoffnung, von Gott geliebt zu sein. Diese Billigung durch den höchsten Geist verdrängt den stolzen Anspruch, in der eigenen Selbstachtung sein Genüge zu haben.

§ 87.

Was den dritten Satz angeht, so haben wir uns bereits bekennen müssen, daß wir den Inhalt und Plan der göttlichen Weltregierung nicht kennen; und dies hat für die Religion die Folge, daß aus ihrem Gebiete die ganze Betrachtung der äußern Wirklichkeit ausgeschieden und als Gegenstand der Wissenschaft betrachtet wird, die den Bestand derselben mit durchaus vorurteilslosen, also auch religiös gar nicht beeinflußten Methoden zu ermitteln hat.

Auch dies unterscheidet das Christentum. Die heidnischen Religionen besitzen eine Mythologie, die sehr weitläufig die Thatsachen der Wirklichkeit zu erklären und zu deuten sucht. Das Christentum hat keine und stützt alle seine Reflexionen lediglich auf Betrachtungen der geistigen Welt, von der wir eine innere Erfahrung haben.

Neuntes Kapitel.

Dogmen und Konfessionen.

§ 88.

Mehr als der Inhalt der angeführten drei Sätze ist in der That auch durch die christliche Offenbarung nicht offenbart. Das Durchdrungensein von ihnen und die freiwillige Unterwerfung unter den göttlichen Willen, den sie verlangen, ist die lebendige trostvolle Religiosität oder die 'Religion' als Verfassung des Gemüts.

Es ist indessen ganz unmöglich, die Versuche abzuwehren, diesen ursprünglich nur in lebendiger Ahnung erfaßten Inhalt in eine Reihe formulierter und mitteilbarer Sätze umzugestalten.

Hierzu drängt einesteils die eigene Lebenserfahrung, die den entstandenen Zweifeln nicht immer bloß mit Berufung auf dieselbe Stimmung, sondern auch durch Überzeugungen zu antworten wünscht, die auf den speciellen Inhalt der angeregten Zweifel eingehen. Man kann unter dem Namen der religiösen Mystik das Ganze dieser Versuche zur Theorie zusammenfassen, welche sich ausschließlich auf die eigene innere religiöse Erfahrung gründen und zunächst auch keine andere Geltung als die für das persönliche Subjekt beanspruchen, welches aus der Tiefe seines Gemüts diese Antworten auf jene Zweifel findet.

§ 89.

Diesem ersten Antrieb steht ein zweiter gegenüber. Es ist an sich widersprechend, mit seiner religiösen Überzeugung, die ja den Menschen an das ganze Weltall knüpft, allein zu stehen. Religion ist nicht bloß Verbindung des Einzelnen mit Gott, sondern in dieser Verbindung und durch sie zugleich Verbindung mit allen andern Menschen.

Hierin liegt die eine, achtbare Wurzel des religiösen Fanatismus. Was wir für das Höchste anerkennen, würde dies Höchste nicht sein, wenn es nicht von allen anerkannt würde. Daraus folgt nun freilich nicht die Berechtigung, subjektive Ansichten andern aufzudrängen, wohl aber das jetzt so häufig verkannte Bedürfnis einer religiösen Gemeinschaft, innerhalb deren jeder zwar nicht völlig den Inhalt seiner individuellen Mystik, aber doch Grundzüge

der Überzeugung wiederfindet, denen er seine eigene zu unterwerfen oder anzuschließen imstande ist.

Das ist also die Notwendigkeit gemeingültiger Dogmen und Symbole.

§ 90.

Ohne Zweifel wird die geschichtliche Entwicklung solcher Gedanken den religiösen Inhalt vollständiger umfassen, als die Lebenserfahrung eines Einzelnen, obgleich die letztere mit größerer Intensität das durchdringt, was einmal Gegenstand persönlicher Erfahrung geworden ist.

Allgemeingültige objektive Dogmen werden daher die doppelte Bestimmung haben, die im Laufe der Zeit gewonnenen Lösungen der Zweifel festzuhalten, anderseits aber gewisse Umrisse zu bezeichnen, über welche hinaus die subjektiven Phantasien nicht gehen sollen, ohne sich dem Irrtum auszusetzen.

Nach unseren früheren Betrachtungen würde eigentlich kein einziges dieser Dogmen eine theoretisch oder wissenschaftlich abschließende Antwort auf eine vorgelegte Frage, sie würden vielmehr alle bloße Symbole sein, welche das Vorhandensein eines Rätsels anerkennen und durch unzureichende bildliche Bezeichnung nur den Bezirk von Gedanken abgrenzen, außerhalb dessen die Erfüllung solcher Postulate nicht gesucht werden darf.

Es würde daher uns für Irrtum gelten, wenn man von dem, der einer religiösen Gemeinschaft angehören will, eine Verpflichtung auf den Wortlaut solcher Dogmen verlangte. Eben ihrem 'Wortlaute' nach können sie gar nicht Gegenstände eines Bekenntnisses oder Nichtbekenntnisses sein. Sie bedürfen, damit diese Frage aufgeworfen werden könne, allemal einer Interpretation des wirklichen Sinnes, den sie stets nur unvollkommen, bildlich oder symbolisch, bezeichnen. Diese Interpretation aber wird nicht objektiv gegeben, sondern jeder Einzelne soll sie in der That durch eine eigene Thätigkeit seines Gemütes finden.

Es scheint also, daß an den, welcher einer Gemeinschaft zugehören will, nur die Frage zu richten ist, ob er in seinem eigenen Innern eine religiöse Wahrheit empfindet und bekennt, welche als Sinn des objektiv formulierten Dogmas sich auffassen läßt und der Mühe wert

ist, in solcher Gestalt als ein Verbindungsglied der religiösen Überzeugung einer Gesamtheit anerkannt zu werden.

§ 91.

. Man kann einwenden, daß hierin doch eine Art von Unaufrichtigkeit liege.

Allein vor allen Dingen behaupten wir nicht, daß Religion und ihre Dogmen 'nur für den Ungebildeten' verbindlich seien. Die religiöse Wahrheit vielmehr gilt für alle gleich absolut, die theoretischen Ausdrücke dagegen, die man für sie findet, sind sämtlich unadäquat. Und eben deshalb ist es erlaubt über eine Formulierung übereinzukommen, der jeder diejenige theoretische Deutung giebt, durch die er glaubt, den wesentlichen Sinn am besten zu begreifen.

Auch im übrigen Leben sind wir nicht imstande, Auffassungsweisen der Welt abzuschaffen, die wir gleichwohl innerhalb der Philosophie als unadäquate erkennen. Das Vorhandensein einer Raumwelt außer uns, die Atome und Kräfte der Materie — alles das sind Vorstellungen, ohne deren Benutzung nicht bloß der gemeine Verstand, sondern auch der Philosoph, der ihre Richtigkeit leugnet, gar nicht imstande sein würde, sich in der Beobachtung und der Behandlung der Außenwelt zurecht zu finden. In allen diesen Fällen kommt es nicht sowohl auf die Wahrheit, als auf einen solchen anschaulichen Schein an, der imstande ist, die an sich unausdrückbaren wahren Beziehungen des Wirklichen uns deutlich zu machen.

Ganz ebenso kommt es für die Religion nicht darauf an, daß ein theoretisch vorwurfsfreier Ausdruck für das an sich Überschwengliche gefunden werde, sondern darauf, daß wir bildliche Ausdrücke haben, an welche das Gemüt dieselben Gefühle knüpfen kann, die dem eigentlichen Inhalte gebühren.

Nun ist freilich zuzugeben, daß wir so einfach nur sprechen könnten, wenn diese formulierten Dogmen erst zu stiften wären; sie sind aber vorhanden, und geschichtlich allerdings nicht allenthalben so ausgebildet, daß sie nicht ein Mißverständnis des wahren Sinnes zuließen. Hierin liegt aber doch kein Grund zu eigensinniger Separation von den Kreisen, welche sie anerkennen, sondern nur eine Aufforderung sie

nicht zu theoretischem Lehrgegenstande zu machen, und eine Aufgabe der seelsorgerischen Klugheit, die Übelstände einer falschen Interpretation zu bekämpfen.

§ 92.

Die Versuche zur Theorie lassen sich in drei Teile zerlegen, von denen der erste allein, Theologie im engeren Sinne, der Philosophie hinlänglich zugänglich ist.

Wir haben versucht im Vorhergehenden nachzuweisen, welche näheren Bestimmungen des göttlichen Wesens die Philosophie zuläßt, welche sie ausschließt, welche sie endlich verlangt, ohne sie in adäquaten Begriffen liefern zu können. Als Gesamtergebnis wiederholen wir, daß der Glaube an einen persönlichen Gott keiner der metaphysischen Überzeugungen widerspricht, die wir festhalten müssen; daß dagegen die Behauptungen völlig unbegründet sind, die mit entschiedenem Unglauben für alles Religiöse und der leichtsinnigsten Gläubigkeit für physikalische Modetheorien an eine Entstehung des geistigen Lebens aus Kräften bloßer Materie denken; daß endlich der Vorwurf des Anthropomorphismus ganz ungerecht ist, denn die Unterschiede des unendlichen von dem endlichen Geiste werden keineswegs übersehen. Gewiß aber ist es thöricht, das höchste Princip der Welt lieber in ein unbewußtes blindes Substrat zu setzen, dessen Begriff eigentlich das für uns vollkommen Dunkle und Undurchdringliche ist.

§ 93.

Die weiteren Spekulationen, z. B. über die 'Dreieinigkeit', würden für das religiöse Leben völlig indifferent sein, wenn sie nicht in Zusammenhang gebracht worden wären mit der Stellung, welche durch die Stiftung oder Offenbarung der Religion das menschliche Geschlecht zu Gott eingenommen hat, und deren Betrachtung überhaupt einen zweiten großen Gegenstand religiöser Theorien bildet.

Nach der hier festgehaltenen Überzeugung der beständigen Wirksamkeit Gottes in der Welt und auf die einzelnen Geister, und bei der zugestandenen Unkenntnis des bestimmten Planes, den die göttliche Regierung verfolgt, steht der Überzeugung gar nichts entgegen, daß Gott in einzelnen Augenblicken und in einzelnen Personen der

Menschheit näher gestanden habe oder in eminenterer Weise sich in ihnen offenbart habe, als in anderen.

Wenn daher die Verehrung für den Stifter unserer Religion ihn als 'Sohn Gottes' bezeichnet, so ist gegen den vorigen wesentlichen Gedanken, der hierdurch ausgesprochen wird, kein ernsthafter Einwand möglich; auch ist es ohne Zweifel berechtigt, das Verhältnis, in welchem er zu Gott gestanden habe, nicht bloß dem Grade nach, sondern auch seiner wesentlichen Art nach als durchaus einzig zu betrachten.

Allein niemand kann für das, was diesen Intentionen entsprechen würde, einen adäquaten Ausdruck finden. Da Christus im eigentlichen Sinne nun doch einmal Gottes 'Sohn' nicht sein kann, der wahre Sinn aber dieses bildlichen Ausdrucks gar keine authentische Interpretation zuläßt, so ist dieser ganze Satz gar nicht geeignet ein theoretisches Dogma zu bilden, und wer ihn bejaht, drückt in der That bloß seine Überzeugung des einzigen Wertes aus, den Christus für ihn und sein Verhältnis zu Gott für die Menschheit habe, ohne jedoch beides definieren zu können.

§ 94.

Wer die Lehre und die Lebensgeschichte Christi unbefangen auf sein Gemüt wirken läßt, ohne diesen Eindruck zu analysieren, kann überzeugt sein, daß hier zum Heile der Menschheit eine unendlich wertvolle und einzige That geschehen ist. Aber die Versuche, Inhalt und Wert dieser That theoretisch festzustellen, führen sämtlich nicht zum Ziele.

Es ist unmöglich, von einer 'Satisfaction' zu sprechen, welche die Ehre Gottes für ihre Kränkung durch die menschliche Sünde durch den Opfertod eines Einzigen erhalte. Denn abgesehen von der etwas rohen Auffassung Gottes, gründet sich diese Ansicht auf den ganz unmöglichen Begriff einer solidarischen Einheit des Menschengeschlechts und der Möglichkeit einer Übertragung seiner Schuld und Pflicht auf einen einzigen Repräsentanten.

Die menschlicheren Vorstellungen von einer 'Versöhnung' oder 'Erlösung' lassen, die letztere wenigstens, unbestimmt, von wem eigentlich sich die Menschheit durch dies Lösegeld befreit sieht. Es

könnte nicht sowohl Gott sein, als vielmehr die naturgesetzliche Ordnung, welche mit unserer Endlichkeit die Sünde und mit dieser die Verdammnis verbunden hat.

Nun wissen wir, daß wir weder von den physischen Übeln, noch von der Möglichkeit der Sünde erlöst sind. Es bleibt also als die praktisch wirksame Folge der Erlösung nur der Inhalt eines uns offenbarten und angebotenen Glaubens übrig, welcher uns von der Angst und Trostlosigkeit des Geschöpfes insofern erlöst, als er uns alle Übel nur als göttliche Prüfungen, das ganze irdische Leben aber zwar nicht als bedeutungslos, jedoch auch nicht als unwiderruflich Letztes, sondern als eine Vorbereitung ansehen lehrt, für deren Irrtümer es in der göttlichen Gnade eine Lösung giebt, welche wir theoretisch nicht im mindesten definieren können.

Alle weiteren Spekulationen, die sich hier noch über den Ursprung der Sünde und ihre Folgen anknüpfen, sind für das religiöse Leben vollkommen nutzlos.

§ 95.

Auch der dritte Teil solcher Spekulationen, den wir als Eschatologie zusammenfassen können, verträgt keine theoretische Ausbildung. Sowohl die irdische Zukunft des menschlichen Geschlechts als die Art unserer Unsterblichkeit und der Vergeltung, welche das Weltgericht bringen wird, sind jeder konkreten Ausmalung vollkommen unzugänglich. Und hier hat der Humanismus der neueren Zeit sich in der That dieser konkreten Vorstellungen ganz entwöhnt und sich so, wie es sein muß, damit begnügt, den allgemeinen Glauben an Fortdauer und beständige Vervollkommnung, sowie an eine Vergeltung festzuhalten, und eben dadurch gezeigt, daß einem wahrhaft religiösen Leben wirklich jene große Summe von Kenntnissen gar nicht nötig ist, welche eine mißverständliche Dogmatik ihm zumutet.

§ 96.

Schon früher ist erwähnt, welchen Wert das Bedürfnis hat, mit seinen religiösen Überzeugungen nicht allein zu stehen. Dieser Wert wächst um so mehr, weil eben der Inhalt dieser Überzeugungen selbst

in dem Glauben an eine unablässige Verbindung der Menschen untereinander und mit Gott besteht, in welche einzutreten jedem durch freien Entschluß möglich ist.

Nennen wir diese Gemeinschaft die unsichtbare Kirche, so ist dagegen die sichtbare allerdings nur eine menschliche Institution der gläubigen Gesellschaft, teils zur Gemeinschaft des Gottesdienstes, teils zur Anordnung ihrer irdischen Angelegenheiten in Übereinstimmung mit den Geboten ihres Glaubens. Jeder Anspruch dagegen ist unbegründet, den diese sichtbare Kirche erheben könnte, den Weg zum ewigen Heil nicht bloß zu lehren und auf ihn zu leiten, sondern ihn aus eigener Macht zu öffnen und zu verschließen.

Im übrigen wird die Kirche, wie jede andere Institution, mit den Ordnungen des Staates nicht in Widerspruch geraten dürfen, obgleich wir nicht für einen glücklichen Ausdruck halten können, daß sie anders, als in völlig indifferenten Äußerlichkeiten, diesen Ordnungen unterworfen sein müsse. Es ist im Gegenteil das Übel der Gegenwart und freilich historisch bedingt, daß der Staat an sich ohne religiöses Fundament existieren muß und es nicht zu bedürfen glaubt.

Aber die vollkommene Einheit des Staats auch in religiösen Dingen würde freilich voraussetzen, daß zwei feindliche Parteien zur Bescheidenheit zurückkehrten: daß nämlich einesteils die theologische Gelehrsamkeit, anderenteils die irreligiöse Naturwissenschaft nicht so sehr vieles genau zu wissen behaupteten, was sie weder wissen noch wissen können, daß also in der Anerkennung göttlicher Geheimnisse, welche der Interpretation jedes einzelnen gläubigen Gemüts überlassen bleiben, und allgemeiner sittlicher Vorschriften, über die ein Streit der Meinungen ohnehin nicht besteht, das religiöse Leben sich nach dem Wahlspruch entwickle: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.

Druck von A. Th. Engelhardt in Leipzig.